

هل العربية معنية بالحركة النسوية؟ *

نوار الحسن غولي **
ترجمة: أ.د. منذر محمود محمد ***



نورية السداني تلقي كلمة يوم المرأة الكويتية الأولى
١ فبراير ١٩٧٠

* عن الإنجليزية:
Is Feminism Relevant to Arab Women, Nawar Al-Hassan Golly, Third World Quarterly, Vol25 No3, PP 521-536, 2004

** أستاذ في الجامعة الأمريكية بالشارقة.

*** أستاذ الأدب الإنجليزي جامعة الملك سعود بالرياض.

ملخص:

يتعرض هذا المبحث إلى تأثير كل من الحركة النسوية والقومية والاستعمار على النساء العربيات في العصر الحديث. تبدو العناصر الثلاثة هذه شديدة الارتباط مع بعضها في العالم العربي كما في العديد من الدول النامية، ولكن بالرغم من أن بدايات الوعي المرتبط بتحرر المرأة تطورت بشكل متزامن مع الوعي القومي، فإن الحركة النسوية هي نتاج فطري للتفاعلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية العربية. وتبدو الحاجة ملحة لتفنيد الصورة المرسومة للعربيات من خلال المنظور الاستعماري، أو المنظور المناهض للاستعمار. يجب أن يعي المراقبون أن حاجة العربيات للتغيير البناء ليست أكبر أو أقل من مثيلاتها في أي مكان آخر.

آراء استشراقية والخطاب المضاد:

كما هي الحال في البلدان النامية، فقد ارتبط تسارع التغيير ومداه في العالم العربي مع تدخل الإمبريالية الغربية؛ فكان الوعي القومي ردة فعل على الاستعمار الغربي الذي بدأ مع بداية القرن الثامن عشر. لقد غيرت حركات التحرر الوطني منذ ذلك التاريخ ليس فقط الخريطة السياسية للعالم العربي، بل الهيكلية الاجتماعية والاقتصادية للمنطقة برمّتها. وقد طال هذا التغيير وضع العربيات أيضاً[1]. تطور الوعي النسوي في العالم العربي بشكل متزامن مع الوعي القومي منذ البدايات الأولى للقرن التاسع عشر.[2] لكن البعض ذهب إلى حد طرح مقولة إنه طالما أن كلاً من الوعي النسوي والقومي ظهرا في الوقت نفسه ردَّ فعل على الإمبريالية الغربية، فإن الحركة النسوية هي مهاجر غير شرعي وبضاعة مستوردة غريبة عن العالم العربي، ومن ثم فهي غير متسقة مع الشعب وثقافته. هذا هو رأي أولئك الذين كانوا يقفون ضد تحرر المرأة ويعدّون أن الحركة النسوية غير ذات صلة بالثقافة العربية.[3] ولخّص (كوماري جيواردينا) هذا الرأي بالقول: إنهم يعتقدون أن الحركة النسوية هي «نتاج لثقافة رأسمالية غربية «منحطة» .. إنها ثمرة أيدلوجوجيا لنساء ينتمين إلى البورجوازية المحلية، وهي... إما أنها تغرب النساء عن ثقافتهن ودينهن ومسؤولياتهن العائلية من ناحية، أو عن النضال الثوري للتحرر الوطني وتحقيق الاشتراكية من ناحية أخرى».[4]

هذا النوع من الجدل ليس مفاجئاً، إلا أنه لا يشكل أرضية لرفض أو معارضة الحركة النسوية العربية. تأثر بروز الحركة النسائية في العالم العربي بالحركات النسائية في أماكن متفرقة من العالم، لكن هذا لا يجعلها معزولة عن الثقافة العربية.

لم يكن للحركة النسوية العربية صدى إيجابياً في الغرب؛ إذ ما زالت بنية الصورة الماجنة التي نسجها الغرب على امتداد قرون هي المسيطرة على الطريقة التي يُنظر فيها إلى العالم العربي. أثّرت لغة الخطاب التي استخدمها المستشرقون على الطريقة التي تم فيها تلقي الحركة النسوية العربية وفهمها على وجه الخصوص، في الغرب. فبالاستناد إلى لغة الخطاب هذه، لا تُعدّ حركة التحرر النسوية منبثقة عن طبيعة البلدان العربية. وحتى عندما يتم الاعتراف بهذه الحركة، فإنها توصف على أنها مجرد محاكاة لحركات مشابهة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.[5] حتى أن بعض داعيات الحركة النسوية في الغرب قمن بوصف حياة العربيات على أنها مختلفة جداً عن حياتهن لدرجة أنهن عاجزات عن تطوير أي شكل من أشكال حركة التحرر النسوية. وصل الأمر بـ (إيللي بولكين) إلى القول بأنه حتى عندما تتحدث العربيات عن أنفسهن فهن متهمات بأنهن مجرد «بيادق بأيدي الرجال».[6]

صحيح أنه بالنسبة لمعظم الغربيين حتى يومنا هذا، تُعدّ عبارة «النساء العربيات» مرادفة بشكل طاغٍ لصورة النساء المحجبات المعزولات اللواتي تقتصر حياتهن - إلا فيما ندر - على بيوتهن وأولادهن والإناث الأخريات ضمن بوتقة «الحريم» في الدائرة العائلية المباشرة.[7] يهدف هذا المبحث - من ضمن ما يهدف إليه - إلى تفنيد فكرة عدم ارتباط مفهوم الحركة النسوية بالثقافة العربية. الصورة ليست وردية لكن الحركة النسوية ليست غريبة عن الثقافة العربية. وهنا تبرز الحاجة إلى تغيير الصورة التي رسمها المستعمر، وما يصفه هذا المبحث بالمناهضين له، عن العربيات. إن حاجة العربيات إلى التغيير الإيجابي في حياتهن لا هو أكثر ولا هو أقل من حاجة النساء إلى التغيير الإيجابي في أي مكان آخر من العالم. عندما يأخذ المرء بعين الاعتبار الفوارق الهائلة بين حياة العربيات من المحيط الأطلسي إلى العراق، والعوامل المؤثرة المختلفة على الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والدينية والجنسية، فإن الهالة النمطية من

المجون المحيطة بعبارة «المرأة العربية» لا بد وأن تختفي لتحل محلها واحدة أخرى أكثر واقعية وأكثر عملية لا تصور واقع النساء وحسب، بل تمثل أيضاً تغييراً لحياتهن.

إن الصورة الخاطئة التي رسمها الغرب عن العربيات هي انعكاس لواحدة من الطرائق التي يصور فيها الإسلام - الذي يمثل عادة المستند الذي تتكئ عليه الثقافة العربية عموماً - انطلاقاً من سوء الفهم، لكنه لا يمكن، ولا يجوز النظر إلى الدين بمعزل عن السياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي يعمل الدين من خلاله. هذا السياق شأنه شأن أي نشاط أو نتاج بشري آخر، هو عرضة للتغيير على الأقل فيما يتعلق بإطاره الوظيفي. وهذا ينسجم مع مقولة (لازريغ) التي تشير إلى أنه لكي نفهم كيف يؤثر الدين في حياة النساء، لا بد للمرء أن «يواجه الطرائق التي يستخدم فيها الرجال والنساء الرموز الدينية في الحياة اليومية كما في المشاهد المؤسساتية».[٨] من هنا يمكن فقط تحليل العلاقات بين الجنسين فقط ضمن السياق الاقتصادي والاجتماعي والسياسي المناسب. يمكن عدّ بعض الممارسات الدينية أنها العوامل المؤثرة في اضطهاد النساء، إلا أنها ليست الوحيدة.[٩]

تلقي قضيتا الحجاب والحريم الضوء على كثير من مشكلات أيديولوجية وتفسيرية تظهر على خط المواجهة. من المفارقة أنه بالرغم من أن رائدات الحركة النسائية في بداية القرن العشرين مثل هدى شعراوي (١٨٧٩ -١٩٤٧) ناضلن من أجل نزع الحجاب، فإننا نسمع اليوم عن نقاشات حامية بين المجتمعات المسلمة والحكومات في بعض الدول الغربية حول ما إذا كان يجب السماح لفتيات المدارس بارتداء الحجاب. إن عبارة «الحجاب» التي تبدو دينية صرفة، يمكن أن تكون أيضاً عبارة سياسية قوية تدل على مقاومة تصب في صالح النساء اللواتي يخترن ارتداءه، كما سنرى لاحقاً. لا بدّ من الملاحظة هنا أن ما يعرف بالعباءة، وهي معطف طويل مع غطاء رأس مناسب وتلبسه النساء في بلدان الخليج مثلاً، هو اللباس التقليدي للنساء في الخليج، مثله مثل لباس الساري الذي ترتديه النساء الهنديات.

الحجاب والحريم: عزلة وسلطة؟

ارتبطت كلمتا الحجاب والحريم دائماً بالعربيات وتحديداً بمسألة الاضطهاد الذي يتعرضن له. صحيح أن أشكالاً عديدة من الحجاب ما زالت زياً ترتديه العديد من المسلمات في أماكن مختلفة من العالم، وصحيح أيضاً أن بعض العربيات والمسلمات ما زلن تحت وطأة شكل من أشكال العزلة أو حياة الحريم. لكن لا بد من ملاحظة التالي: أولاً: ليست كل المسلمات يلبسن الحجاب أو يعشن معزولات عن عالم الرجل؛ وثانياً: لم يكن الإسلام أول من نادى بفكرة الحجاب أو الحريم.

الصور الغربية:

تستعمل كلمة «حريم» باللغة العربية للدلالة ببساطة على النساء. كلمة الحريم مشتقة من كلمة «حرام» والتي تعني المقدس والممنوع وما لا يمكن اختراقه والديني.[١٠] من هنا فإن الجناح الذي تعيش فيه النساء والأطفال من المنزل يشار إليه مجازاً بالحريم. إن مجرد ذكر هذه الكلمة حتى في أيامنا هذه بالنسبة للإنسان الغربي يثير في الأذهان مجموعة من الصور الماجنة بسبب التاريخ المديد الذي صُوِّرَ عبره مفهوم الحريم من خلال أعين المستعمرين. كانت عبارة «الحريم» في الأدب القصصي الاستعماري والكتابات الإثنوغرافية والرسومات الاستشراقية دائماً ما تستعمل وسيلة يتم من خلالها «استثارة كل ما يمكن استثارته من الخيال الماجن. كانت صور الخطف والاستعراض الفاضح والتلصص (ما يحدث بين الخصيان والسبايا) والوحشية (عندما تقوم القرود بالعمل بدائل للسلطان) والسحاق والاستمناء والماسوشية (تقييد الأنثى) ورؤى من الجانب المظلم من الأنوثة، تشكل جميعها لوحة فسيفسائية من الميول الجنسية المريضة، مرتبطة بعنوان اسمه (الحريم)».[١١]

غالباً ما كانت عبارة «الحريم» توصف على أنها فضاء مغلق تُسجن فيه الإناث. يشير (بيير لوتي) في كتاب الموسوم «سجينات الحصن الثلاث» مثلاً إلى أن «الحريم تُعزل داخل الجدران وفي الأزقة الداخلية للحصن. ويشكل صف من الأعمدة نظام حماية بالنسبة للساحة التي تُعدّ في حد ذاتها بمثابة منزل محشور داخل شبكة معقدة من القضبان الحديدية والشباك المعدنية. وتحتوي الفتحات الوحيدة على ثقوب ضيقة صغيرة « وهي فتحات ضيقة مموهة في

الجدران السميكة». وتغرق النساء المسجونات فيه «في ظلام دامس»، عيونهن غائرة، يكتنف عقولهن سحابة من دخان الكيف».[١٢]

ونظراً لأن صورة الحريم كما عرفها الغرب تأثرت إلى حد كبير بالكتابات الإثنوغرافية عن الشرق الأوسط والتي كتب معظمها كُتّاب ذكور؛ فإن من المنطقي القول: إن الصورة التي استخرجها هؤلاء الكتاب عن الحريم لا يمكن عدّها ذات مصداقية؛ ذلك أنهم - وبحكم كونهم رجالاً غرباء - لم يكن بمقدورهم أن يطلعوا على الصورة الحقيقية عن الحريم أو جناح النساء.[١٣] ومع ذلك فإنه من المنصف القول: إن بعض النساء الغربيات من الرّحالة خصوصاً أولئك اللواتي كانت لهن خبرة مباشرة من خلال قيامهن بزيارة لبعض الحريم، حاولن تقديم صورة أكثر واقعية عن الحريم، ومن ثم ألقيْن بظلال من الشك حول فرضية أنهن يتعرضن للاضطهاد. كانت الليدي (ماري وورتلي مونتاغو) على سبيل المثال متعاطفة إلى حد ما في تصويرها للحريم اللواتي قامت بزيارة لهن عندما كانت برفقة زوجها إلى تركيا في العام ١٧١٦م. أبدت إعجابها بالحرية وروح المودة التي كانت تتمتع بها النساء داخل الجناح نفسه.[١٤] كما ذكرت الفرنسية (ديلارو ماردو) في عام ١٩٤٤م أنها لم تر فرقاً بين الأجنحة النسائية في البيوت العربية وبين مثيلاتها في أوروبا:

«دعونا- بداية- أن نكون واضحين مرة وإلى الأبد، بشأن موضوع الحريم الذي يبدو أنه أطاش صواب الغرب منذ الأزل. فموضوع الحريم ليس ديكوراً لإحدى عروض الأوبرا، أو منطقة غامضة مليئة بالمتع. كلمة الحريم باللغة العربية تعني ما هو مقدس. دعونا نقوم بترجمة هذا المعنى: إنها العناصر الأنثوية في المنزل.. وهكذا، ومن دون أن ندري، فإن الروم (أي: الأوروبيين) جميعاً لهم حريمهم أيضاً».[١٥]

الحجاب: عصر ما قبل الإسلام:

هناك ثلاث نظريات تتعلق بأصل الحجاب، تقول الأولى: إن الحجاب جاء به العثمانيون في إحدى المراحل مترافقاً مع فكرة الحريم. وتقول الثانية: إن أصله من بلاد فارس؛ أما الثالثة: فتشير إلى أنه يعود إلى القرن الأول الميلادي. وأكّد العديد من النقاد أن فرض الحجاب والتفريق بين الجنسين كانت ممارسات موجودة قبل ظهور الإسلام. فالحجاب كان معروفاً سلفاً في الحضارات الأقدم، ولم يتم فرضه إلا في العام الخامس لظهور الإسلام كما تقول فاطمة المرنيسي. كان النبي ﷺ إلى ذلك الحين - كما تقول المرنيسي - لبقاً لم يعتذر عن عدم استقبال أيٍّ كان. لم يغلق باب داره في وجه أيٍّ كان. إلا أنه بات فيما بعد يضيق ذرعاً بأنواع من الزوار السمجين الذين كانت زياراتهم تطول وتطول ومن دون طلب موعد للزيارة، وكانوا أيضاً يتحدثون إلى زوجاته. من هنا انبثقت فكرة وجوب عزل النساء عن الرجال. تقدم المرنيسي دراسة متخصصة ومستفيضة عن كيفية تطور موضوعَيْ الحجاب وعزل المرأة في الإسلام. الحجاب بالنسبة لها - كرمز من رموز العزل- هو: «مفهوم رئيسي في الحضارة الإسلامية، تماماً كمفهوم الخطيئة في السياق المسيحي، أو الضمان المالي في النظام الأمريكي الرأسمالي. إن تقزيم فكرة الحجاب أو ربطها بمجرد قطعة من القماش فرضها الرجال على النساء لتغطية وجوههن عندما يخرجن إلى الشارع هو إفقار لمضمون هذه العبارة، كي لا نقول إنها تجردها من معناها، خصوصاً إذا عرفنا أن الحجاب في القرآن الكريم كما في تفسير الطبري «هبط» من السماء ليقيم حداً فاصلاً بين رجلين».[١٦]

ويعني الحجاب من الناحية اللغوية أي شيء يخفي أو يفرق أو يمنع، وقد دخل إلى الإسلام، إلا أنه مر بمراحل مختلفة من المعاني التي تشرحها المرنيسي. يشير المعنى الأول إلى ستارة تفصل بين النبي والرجال، أما المعنى الأخير فيشير إلى الحجاب الذي يغطي وجه المرأة وجسدها.[١٧] أول من طُلبَ إليهن لبس الحجاب كن النسوة في بيت النبي ﷺ لتمييزهن عن النساء الأخريات؛ ذلك أن النسوة في تلك الأيام وخصوصاً تلكن اللواتي ينتمين إلى فئة العبيد؛ كن يتعرضن إلى مضايقات جنسية، ويساء إليهن من قبل الرجال في الطرقات. وقد فُرضَ على معظم النساء المسلمات أخيراً بغضِّ النظر عن الطبقة الاجتماعية التي كن ينتمين إليها لبس الحجاب.

تؤكد ميرفت حاتم على ممارسة العزل بين الجنسين في مصر ما قبل الإسلام، كما تؤكد على صعوبة وضعه موضع التطبيق أو فرضه في البيئات القبلية الأكثر بدائية، والدائمة التنقل. كانت النساء حينها وبسبب الطبيعة البدوية لحياتهن تحتاج إلى حرية الحركة والتواصل مع الرجال. لكن «العزل في المجتمعات اليهودية والإغريقية والبيزنطية القديمة كان هو

الأسلوب الشائع والمتداول في تنظيم العلاقات بين الجنسين في مجتمعات تمر بعملية تحول تنزع فيها إلى الاستقرار».[١٨]

في البلدان العربية والإسلامية التي لا تحكمها حكومات دينية صرفة في أيامنا هذه، تقوم المسلمات المحافظات بارتداء الحجاب الذي يأخذ أشكالاً مختلفة؛ ففي البلدان المحافظة مثل إيران والمملكة العربية السعودية وبلدان أخرى يفرض ارتداء الحجاب وتطبق عقوبات على النساء اللواتي لا يقمن بارتدائه. وفي بعض البلدان الإسلامية الأخرى تقوم بعض النساء بارتدائه كمظهر من مظاهر الالتزام الديني. أثناء اندلاع الثورة في إيران بين عامي ١٩٧٧ و ١٩٧٩م مثلاً، قامت الإيرانيات بارتداء الحجاب كشكل من أشكال التحدي لنظام الشاه وكتعبير عن الولاء للهوية الإسلامية.[١٩] وهكذا نرى أن كلاً من ظاهرتي لبس الحجاب أو نزعه في مواقف مختلفة، يشكلان تعبيراً عن نضال سياسي وهوية نسائية سياسية.

منظور تاريخي: سُلطة العزل:

يمكن استيعاب مفهومَيْ الحجاب والحريم بشكل أفضل من خلال السياقيْن الاجتماعي والتاريخي. حتى قبل الإسلام في المجتمع الآشوري على سبيل المثال كان الحجاب يستخدم للإشارة إلى الطبقة الراقية، وللتمييز بين النساء «المحترمات» وبين اللواتي كن يُعتبرن في متناول اليد، كما تقول (جيردا ليمار).[٢٠] ومنذ العصور الوسطى الإسلامية حتى القرن العشرين استمرت ظاهرة ارتداء الحجاب بشكل رئيسي من قبل النساء اللواتي ينتمين إلى الطبقة الوسطى، وأولئك اللواتي يعشن في المجتمعات المدنية. أما النساء الريفيات واللواتي ينتمين إلى طبقات اجتماعية أدنى فقد كن يرتدين الحجاب ولكن بنسبة أقل من الالتزام. وعلى المنوال نفسه، تفاوتت نسبة العزل والفصل بالنسبة للنساء بدرجة كبيرة استناداً إلى انتمائهن الطبقي؛ ذلك أن إنشاء أو تخصيص جناح للحريم كان يتطلب مساحة معمارية ومصاريف مالية، ومن هنا فإن حجم جناح الحريم كان يعكس الطبقة التي ينتمي إليها الرجل والسلطة التي يتمتع بها.[٢١]

وكما اتخذ الحجاب أشكالاً عديدة على مر العصور، تغير كذلك مفهوم الحريم على صعيدي الزمان والمكان. فبالرغم من أن النساء كن يعشن في أجنحة فعلية للحريم، فإنهن لم يكنّ مع ذلك أبداً معزولات تماماً عن الحياة العامة. تظهر معظم الدراسات الحديثة للنساء في الشرق الأوسط أن الكتابات الإثنوغرافية والأنثروبولوجية الغربية التقليدية تميل إلى تطبيق معاييرها الاجتماعية والاقتصادية على المجتمعات الشرق أوسطية. فعلى سبيل المثال: كانت ثنائية العام مقابل الخاص، المتجذرة في الفلسفة الغربية الاجتماعية - الاقتصادية تشكل دائماً الأساس للدراسات الإثنوغرافية. أشار معظم علماء الإثنوغرافيا ضمناً أن الفضاء البشري الشرق أوسطي مقسوم إلى عالمين اجتماعيين منفصلين: عالم النساء الخاص المتمثل بواجباتهن المنزلية، وعالم الرجال العام بما يمثله من نشاطات سياسية.[٢٢] قد تكون هذه الملاحظة صحيحة للوهلة الأولى لكن الحقيقة ليست بهذه البساطة.

تقول (سينثيا نيلسون) أن البدو الرحل لا توجد في قاموسهم عبارة تشير إلى ما يشكل مساحة «عامة»، وأن الخيمة أو المضارب هما المرادفان لكلمتي «خاص» و«عام».[٢٣] إن الفضاء الذي تحتله العربيات - حتى عندما يأخذ هذا الفضاء شكل «الحريم» - له تأثير على الفضاء السياسي العام. تجد (نيلسون) على سبيل المثال دليلاً على الدور المهم الذي تلعبه النساء الشرق أوسطيات في الحياة العامة وذلك في البيانات الإثنوغرافية نفسها التي تلمح إلى أن هذه المجتمعات تتسم بالفصل بين الجنسين. بعد إمعان النظر في هذه البيانات من وجهة نظر المرأة، ومراجعة تقويم فكرة السلطة من موقع «تبادلية التأثير» فإنها خلصت إلى أن «النساء يتناولن القضايا العامة، إلا أنهن يقمن بذلك من الموقع الخاص، يتم الفصل بين الرجال والنساء في العلن، كما يختلط الرجال في الدائرة العامة للأعمال. أما النساء من ناحية أخرى فإنهن يختلطن في أعداد كبيرة من مجموعات أصغر حجماً وأكثر تحديداً من تلك التي يلتقي فيها الرجال وتحتوي في الغالب على أشخاص من ذوي القربى أكثر التصاقاً، وصديقات لنساء أخريات في العائلة.. العائلات (الشرق أوسطية) هي واحدة من التجمعات الأساسية بمظاهرها الاقتصادية والسياسية والأخلاقية.. النساء عموماً يشكلن جزءاً لا يتجزاء من شبكة الاتصالات التي توفر المعلومات المطلوبة لرجال العائلة، وعلى رأس هذا الهرم، هناك بعض النساء اللواتي يشكلن بؤرة اهتمام بالنسبة لتجمعات نسائية أصغر، وجسراً

يربط اهتماماتهن بمثيلاتها من اهتمامات الرجال العامة».[٢٤]

تقول أيضاً (روزماري صايغ): إن كلاً من المستشرقين والناشطات في حقل حرية المرأة في الغرب استخدموا الأداة الأساسية التي يستخدمها علماء الاجتماع، ألا وهي تقسيم الفضاء الاجتماعي إلى «عام» و«خاص». ولكن كما تشير (صايغ) فإن الدراسات الميدانية التي قامت بإجرائها في الغالب نساء عربيات منذ السبعينيات من القرن العشرين تظهر تشعب الأدوار التي تلعبها النساء العربيات فعلاً في مجتمعاتهن.[٢٥] تبين هذه الدراسات أن الأدوار التقليدية المنوطة بالنساء والتي كان من المفترض أن تكون أدواراً منزلية صرفة ومن ثم خاصة؛ تحتوي على عناصر اجتماعية واقتصادية وسياسية أقوى بكثير مما يعتقد البعض. لا يوجد في البلدان العربية - حيث العائلة، وهي الوحدة الاجتماعية الأساسية التي تقوم بمهام سياسية واقتصادية وثقافية واضحة - أي منطق في رسم خط حاد بين الفضائين «العام» و«الخاص».

لقد أثّرت النساء في الحياة العامة من خلال الهيكلية العائلية، إلا أن مدى ذلك يتفاوت بحسب الوضع الطبقي.

وللنساء أدوار منزلية إضافية يقمن بتأديتها حتى ضمن نطاق الحريم.[٢٦] تلعب النساء بداية - ومن خلال الزواج على سبيل المثال - دوراً مهماً في خلق روابط مجتمعية. تكون النساء عادة أكثر استعداداً لمدّ يد العون إلى عائلات تعاني من مشاكل معينة؛ وهن اللواتي يحفظن تواريخ وسلالات وثقافة مجتمعاتهن الشعبية. في المجتمعات الريفية «تهيئ روابط الزواج مجالاً حيوياً لتنظيم أمور الرعي والمياه والقروض والواسطة: وهي مصادر مهمة لعملية البقاء في الأزمنة الصعبة».[٢٧] من الممكن أن تبدو الأدوار التي تقوم بها النساء العربيات ذات أبعاد اجتماعية وحسب، إلا أنها ذات تأثير كبير على السياسة الذكورية. يمكن للخلافات الداخلية التي تقع بين النساء مثلاً أن تؤدي إلى «إنهاء التضامن الذكوري داخل العائلة وتحدث تغييراً في السلالات، وتشجع الانقسام، كما يمكن لهن أن يهيجن التوتر بين الذكور، أو يثرن المشاكل».[٢٨]

لا يقتصر انخراط النساء العربيات عموماً، وخاصة في أيامنا هذه، على الأمثلة الآنفة الذكر، فالأدوار السياسية المختلفة التي مارستها وما زالت تمارسها في النضال من أجل التحرر الوطني، يجب أن تضع حداً لأية مزاعم بأنهن كائنات معزولات بشكل كامل، وسلبيات ومروّضات على الوجه الذي تم فيه تنميط صورة الحريم في المصطلحات الاستشراقية الغربية. هناك العديد من الدراسات حول مقدرة النساء العربيات على خوض معترك النضال السياسي بما فيها كتاب (فانون) الرائد عن الجزائر والموسوم: دراسات حول الاستعمار المحتضر. كانت النساء جزءاً لا يتجزأ من حركة النضال الوطني في كل البلدان العربية بما فيها سورية ومصر والسودان واليمن وفلسطين.[٢٩]

مقاربات حديثة حول نزع الحجاب أو ارتدائه:

كما ذُكر آنفاً فإن ارتداء الحجاب يمكن أن يتضمن إشارات سياسية. دعونا ننظر في مغزى نزع الحجاب أو ارتدائه من خلال سياقات تاريخية مختلفة. عبّرت النساء عن رفضهن لكل ما كن يشعرن به على أنه مظهر من مظاهر الاضطهاد لهن مثل الحجاب، وذلك منذ بدايات الإسلام الأولى. ليس من الممكن في هذا المجال ذكر أسماء كل النساء اللواتي عُرف عنهن نزع الحجاب؛ فأعدادهن كبيرة جداً. مع ذلك؛ يمكن إيراد مثال واحد لإثبات أنه حتى في الأعوام الأولى على ظهور الإسلام كانت لدى النساء ما يكفي من الجرأة للوقوف في وجه النظام. كانت إحدى أشهر النساء المسلمات اللواتي عرفن بتمردهن على ما كن يعتبرنه خروجاً على تعاليم النبي ﷺ هي سكينة وهي ابنة حفيد النبي ﷺ، سكينة هذه التي ولدت في العام ٦٧١ ميلادية، وكانت مشهورة بجمالها وذكائها واهتمامها بالسياسة والشعر، رفضت ارتداء الحجاب كاشفة عن جمالها بغرض التأكيد على وضع النساء في التقاليد العربية، يقال إنها تزوجت خمس أو ست مرات، وأنها لم تتعهد بالطاعة (وهي مبدأ مهم في الزواج على الطريقة الإسلامية) لأي من أزواجها.[٣٠] تُعدّ هدى شعراوي نموذجاً آخر لعدد أكبر من نساء العصر الحديث اللواتي قمن بنزع الحجاب.

قامت بعض الناشطات العربيات في حقل حرية المرأة بتعديل مواقفهن من مسألتي الحريم والحجاب على ضوء النظريات الغربية الحديثة حول مسألة حرية المرأة، وخصوصاً المتطرفة منها. فبدلاً من النظر إلى مسألة الحريم كفضاء مغلق تقبع النساء فيه سجينات ويتم فيه ترويضهن، ترى فيها ليلى أحمد مصدراً من مصادر المرأة وانطلاقتها. وعلى

عكس ما هو متعارف عليه من أن الرجل هو من فرض هذا الفصل على النساء، فإنها ترى أن النساء هن من رغبن بذلك. كلمة «حرام» التي تعني من ضمن ما تعنيه «الممنوع» هي إحدى اشتقاقات عبارة «حريم»، وهذا يعني بالنسبة لليلى أحمد «أن النساء هن من كن يقمن بفعل المنع، عازلات بذلك الرجال عن دوائرهن، خلاف الاعتقاد الشائع أن الرجال هم من بدؤوا ذلك».[٣١] كانت لدى النساء الحرية في ممارسة نشاطات محددة ضمن نطاق الحريم. «إنهن يتقاسمن الوقت والمكان، ويتبادلن الخبرة والمعلومات ويحللن بنَفس نقدي عالم الرجال غالباً ما يتم ذلك في جو من الفكاهة، والتسلية، ورواية الحكايات».[٣٢] في التجمعات المنفصلة، تمارس النشاطات من قبل الرجال وتكون موضوعاتها عن الرجال؛ وفي الزاوية المقابلة فإن النشاطات التي تمارسها النساء تكون خاصة بالنساء.

ما تزال رائجة في البلدان العربية ظواهر مثل: «المرأة القديسة، والعرّافة والساحرة واستحضار الأرواح، وهي تمارس لصالح النساء بوساطة نساء لطرد الأرواح الشريرة أو لإعطاء النساء شحنة قوة معنوية (وهي ممارسات كانت تودي بالنساء إلى الموت)».[٣٣] تؤكد ليلى أحمد بناء على ما تقدم أن النساء في المجتمعات المنفصلة لَسْن بالضرورة أكثر تعرضاً للاضطهاد من مثيلاتهن اللواتي يعشن في مجتمعات مختلطة بين الجنسين.

اعتُبر الحجاب مؤخراً مظهراً من مظاهر القوة وليس الاضطهاد؛ وخصوصاً عندما يكون ارتداؤه ناجماً عن الاختيار الشخصي. تشير لمى أبو عودة، كناشطة في سبيل تحرر المرأة ترفض الحجاب شخصياً، وذلك في بحثها الموسوم: «حركة تحرر المرأة في العصر ما بعد الاستعماري والحجاب: التمعن في الفارق» إلى وجوب الاعتراف بأن الحجاب له تأثير سلطوي بالنسبة للعربيات.[٣٤] تتمعن أبو عودة في عينات من النساء العاملات كمدرسات وموظفات حكوميات وسكرتيرات وممرضات وطالبات جامعيات وموظفات في البنوك، اللواتي يعشن في المدن والمنتميات إلى الطبقتين المتوسطة والمتوسطة الدنيا، وتتراوح أعمارهن بين العشرين والثلاثين، واللواتي كن سافرات في عقد السبعينيات، وتبحث في الأسباب التي حدثت بهن لارتداء الحجاب في الثمانينيات.

تعكس نظرة العربيات إلى أجسادهن خلال السبعينيات من القرن العشرين الحال السياسية والاجتماعية المعقدة في المجتمعات العربية في ذلك الوقت. كانت أجساد النساء ساحة معركة للنضال الثقافي في مرحلة ما بعد الاستعمار بين القوى «الرأسمالية» الجديدة والقوى «التقليدية» القديمة، وفقاً لما تراه أبو عودة. تقول إنه بسبب أن «الرأسمالية» لم تستطع حقيقةَ كسب المعركة في المجتمعات العربية، كان لا بد لها من التعايش مع الصيغ الاجتماعية ما قبل الرأسمالية. وكان لا بد لأجساد النساء المصممة تقليدياً كي تكون «مؤتمنةً على شرف العائلة (الجنسي)» من أن تعكس البنى الرأسمالية للجسد النسائي من خلال النظر إليه من زاوية جنسية أو شيئية. لقد كان لانعكاس ازدواجية هذه البنى المتوضعة في الجسد الأنثوي بؤرة لصراع مرير. فالقوى الرأسمالية تضغط على النساء لكي يتحولن إلى رموز جنسية ومصادر للإغواء، بينما تجبرهن القوى التقليدية على التحول إلى كائنات غير جنسية ومحافظة ومحتشمة. كانت البنى الرأسمالية مدعومة من إغراءات السوق (استهلاك البضائع الغربية)، أما البنى التقليدية فكانت تدعمها «تهديدات بالعنف (كانت المرأة غالباً ما يحكم عليها بالموت إن هي خاصرت بشرف العائلة الجنسي)».[٣٥] لقد تبنت العديد من تلك النساء فكرة ارتداء الحجاب بسبب من تلك الصراعات.

تلبس بعض النساء العاملات الحجاب كوسيلة لحماية أنفسهن في الطرقات وفي أماكن العمل، كما تقول أبو عودة. تقول أيضاً: إن النساء في المجتمعات العربية يتعرضن غالباً إلى تحرشات كلامية وجنسية. إلا أن المرأة المحجبة هي أقل تعرضاً للتحرش، وحتى لو أنها تعرضت للتحرش، فإنها في وضع أقوى لمقاومته من أختها السافرة. فبينما يمكن أن ترد المرأة السافرة على هذا التحرش إما بالسباب أو بالابتعاد بهدوء، فإن إحساس المرأة المحجبة بصحة موقفها الأخلاقي، يهيئ لها أرضية للرد على من يتحرش بها بالقول: «ألا تخاف من الله بسبب هذه الطريقة التي تعامل بها المؤمنات به بهذه الطريقة المخجلة؟».[٣٦] يفترض بالنساء السافرات أن لا يكون لهن حول ولا طول عندما يتم التحرش بهن استناداً إلى رأي أبو عودة. تحاول أبو عودة من خلال لعبها دور «محامي الشيطان» أن تتناول التأثيرات المثبطة الناجمة عن ارتداء الحجاب؛ إلا أنها تكتشف أنه من دون الخوض في مجال النخبوية الفكرية وذلك عن طرق اتهام النساء المحجبات بالوعي المزيف وبأنهن لا يعرفن أين تكمن مصلحتهن

الحقيقية أو ما هو مفيد بالنسبة لهن، فإنه لا يمكنها إثبات صحة تلك الأمثلة. [٣٧] عندما تم تبني الحجاب كوسيلة دفاع عن النفس في الطرقات وفي الطريق إلى العمل، فإنه لا يجوز عدّ ذلك ضرباً من ضروب رفض حركة تحرر المرأة. لكن من الجدير القول إن ارتداء الحجاب يتحول إلى مشكلة إذا كان يحمل في طياته منطق الفصل الفضائي والوظيفي بين الجنسين إلى مكان العمل نفسه. إن ارتداء الحجاب بهذا المعنى، وبالرغم من أنه يعطي المرأة إحساساً بالقوة، فإنه يصبح متناقضاً مع نفسه ويحمل في طياته بذور هزيمة ذاته. فالفكرة الأساسية لارتداء الحجاب تكمن في إبقاء النساء في بيوتهن، أما فيما يتعلق بفاعليته كأداة لحماية النساء في الطرقات وفي العمل، فإنها من ثم مثيرة للأسئلة.

محجبات أم سافرات: هذه ليست القضية:

إن الصراع الذي تعيشه العربيات اليوم - كما تقول أبو عودة - يعكس معضلة الحركة النسوية العربية الحديثة. فالدعوة إلى حرية المرأة مثلاً، تواجه بتحدٍ فوري من قبل الرجال الذي يمكن أن يكونوا مؤمنين فعلاً بالمساواة بين الجنسين، إلا أنهم يجادلون أنه في ضوء واقع الأنظمة القمعية العربية التي تسود أغلب البلدان العربية، فإن النساء لن يتمتعن بالحرية لأن الرجال فيها لا يتمتعون بالحرية أيضاً. يمكن قولبة مفهوم المساواة بين الجنسين بحيث تعني أن الرجال يجب أن يكونوا متفوقين على النساء لأنهم مؤهلون لكي يكونوا كذلك. بمعنى آخر: تضعف لغة خطاب حركة تحرر المرأة في مجتمع لا تكون فيه للحرية الجنسية أية أولوية، أو لا يكون عدد النساء العاملات فيه مساوياً لعدد الرجال العاملين في الحقول كافة.

بالإضافة إلى ما تقدم، ينظر الرجل العربي إلى الحركة النسوية على أنها مرتبطة بالمجتمعات الغربية التي بدورها غالباً ما تُعدّ مريضة اجتماعياً، وتعاني من «الاغتصاب والإباحية وانهيار العائلة». وبدلاً من النظر إلى الحركة النسوية على أنها ردة فعل سياسية لتلك الظواهر الاجتماعية، فإنها غالباً ما تُعدّ المسبب لها. [٣٨] ومع الأخذ بعين الاعتبار تصاعد ظاهرة العداء للغرب وللعديد من القيم الغربية في المجتمعات الإسلامية الحديثة، فإن الناشطة العربية في سبيل تحرر المرأة يمكن اتهامها بأنها تدعو إلى الاغتصاب والإباحية وتدمير بنية العائلة. في مثل هذه الظروف من الأفضل بالنسبة للناشطات العربيات في سبيل تحرر المرأة أن يبحثن عن الدعم والتضامن مع نساء أخريات يمكن بحكم كونهن محجبات أن ينظرن إليهن مبدئياً، ليس على أساس أنهن ناشطات في الحركة النسوية.

بدايات الحركة النسوية العربية: عرض تاريخي:

«الحركة النسوية ليست مستقلة عن محيطها، بل هي مرتبطة بالشبكة الأم ذات السياق الوطني التي أنتجتها». [٣٩] قيل: إن النداءات الأولى لتحرير العربيات أطلقت مع نهاية القرن التاسع عشر؛ وهي الحقبة التي شكلت بداية عصر النهضة العربية. أما معارضو تحرير المرأة فيقولون: إن الحركة النسوية هي فكرة غريبة عن الثقافة العربية تم استيرادها أثناء التدخل الغربي في الشرق الأوسط من قبل الفرنسيين وبعدهم البريطانيون. [٤٠] ثم التعامل مع الحركة النسوية كظاهرة ثقافية على أنها نتاج لحركة التغريب، أي: نتيجة لتبني المثل والقيم وطرائق الحياة الغربية والتأقلم معها في الثقافة العربية، إلا أن هذه المقاربة تتجاهل المدى الذي تعكس فيه التحولات الفكرية التغيرَ الاجتماعيَّ الطبيعي. ولكن إذا تم أخذها بعين الاعتبار ضمن سياق الصراع الطبقي والتحولات الاجتماعية في ذلك الوقت فإنه من الممكن النظر إلى الحركة النسوية العربية كنتاج طبيعي لهذا التغير.

لم يتم استيراد الحركة النسوية العربية من الغرب. لقد كانت نتيجة حتمية للتغيرات التي حصلت في المنطقة وشملت كل نواحي الحياة. ولدت الحركة النسوية العربية من رحم الصراع بين طرائق الحياة العثمانية الإقطاعية والدينية والتقليدية المحتضرة، وبين مثيلاتها الأوروبية الحديثة والعَلْمانية والرأسمالية الصاعدة. يمكن تلخيص تاريخ الحركة النسوية العربية على النحو التالي، أولاً:إن المناداة بحقوق المرأة كانت جزءاً من حركة عامة لإصلاح الممارسات الإسلامية؛ ومن ثم إصلاح النظام الاجتماعي برمّته في المجتمعات الإسلامية. ثانياً: إن الدعوات الأولى لتحرير المرأة قامت بها مجموعات من النساء والرجال المثقفين الذين ينتمون إلى البورجوازية الوطنية، الذين انضم إليهم فيما بعد نساء ورجال ينتمون إلى البورجوازية الصغيرة، وكانوا

يناضلون من أجل التحرر والحقوق الديمقراطية.
ثالثاً: ولدت الحركة النسوية مترافقة مع معاناة طويلة، من رحم المعضلة التي أنتجها صراع مزدوج: صراع داخلي ضد النظام الاقتصادي والاجتماعي والديني القديم، وصراع خارجي ضد الاستعمار الأوروبي. وفي الوقت الذي كانوا يقفون في وجه الهيمنة الأوروبية، كان هؤلاء الإصلاحيون ما زالوا معجبين بالمثل الأوروبية الحديثة. بمعنى آخر: إن تأكيد هؤلاء على الهوية الوطنية الجديدة كان يعني بالضرورة محاكاة للنموذج نفسه الذي كانوا يقاومونه، أي: الأوروبيين.

ما هي الأوضاع العامة التي شكلت الأحداث التي أدت إلى ظهور الحركة النسوية مع نهاية القرن التاسع عشر؟ كانت الأوضاع معقدة للغاية، إلا أنه من الممكن تبسيطها للغاية التي من أجلها كتبت هذا البحث، وهي على الشكل التالي: كانت كل البلدان الناطقة بالعربية - عدا أجزاء من الجزيرة العربية والسودان ومراكش - خاضعة للحكم العثماني منذ بداية القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر. وبالرغم من أن الإمبراطورية العثمانية كانت دولة متعددة الأديان وتعترف بالديانتين المسيحية واليهودية، فإنه ينظر إليها على أنها آخر تعبير عظيم عن أممية عالم الإسلام. لقد كانت النخبة العسكرية والإدارية تنتمي إلى أشخاص اعتنقوا الإسلام من ذوي أصول بلقانية وقوقازية (المماليك).

مع حلول الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، وبسبب الضغوط القادمة من الشمال والغرب، فقد العثمانيون معظم أجزاء إمبراطوريتهم الأوروبية. وارتخت بشكل تدريجي قبضة الحكومة المركزية في إستانبول على بقية أراضيها، مما أدى إلى ممارسة الحكومات المحلية حكماً ذاتياً أكبر، أدى بها في نهاية المطاف إلى الوقوع تحت السيطرة الأوروبية.[٤١] وكلما كان الإقليم أبعد عن إستانبول مارس استقلالاً أكبر.[٤٢] وهذا يفسر السبب الذي كانت فيه سلطة العثمانيين في سورية أقوى منها في مصر. وهو ما يفسر أيضاً حقيقة أن مصر كانت حتى منتصف القرن العشرين مركزاً للحياة الثقافية العربية الحديثة. لهذا السبب ستقتصر مناقشتي هنا على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية خلال الفترة التي سبقت ظهور الحركة النسوية. ولكن هذا لا يشير إلى أن الحركة النسوية العربية بدأت فقط من مصر في ذلك التاريخ. الحقيقة أن العديد من أعلام الثقافة المتميزين خلال تلك الحقبة قدموا من بلدان أخرى، مثل: سورية ولبنان وفلسطين والعراق.

واحدة من الطرائق الناجعة لدراسة ظهور موضوعات جديدة تهم النساء تتجلى في تفحص طبيعة التركيبة الطبقية في مصر خلال تلك الحقبة. مع بداية القرن التاسع عشر أصبحت مصر تحت حكم محمد علي (١٨٠٥-٤٨) دولة شبه مستقلة، وكانت الأولى بين البلدان العربية التي انفصلت عن الحكم العثماني.[٤٣] كانت موارد مصر من القطن والقمح تصدر إلى أوروبا عبر قناة السويس. وكان لهذا الطلب التجاري أثر كبير في تجميع رأس المال بيد طبقة تجارية مدنية صاعدة في مصر. كانت الدول الأوروبية قد بدأت لتوّها في تقسيم العالم فيما بينها. أعلن الإنجليز في عام ١٨٨٢م تبعية مصر لهم، بعد أن كان الفرنسيون في عام ١٨٠١م قد غادروها بسبب فشل حملة نابليون بونابرت عام ١٧٩٨م.

شجّع نظام محمد علي الجديد على تحديث البنية التعليمية والثقافية والإدارية للبلاد، وشرع قانون الملكية الخاصة. وهكذا لم تعد الأرض ملكاً للدولة. انخرطت الطبقة الجديدة من ملّاك الأرض التي استفادت من وجودها في المدن أيما فائدة في أعمال التجارة والصيرفة، مشكّلة بذلك طبقات رأسمالية ريفية جديدة، كانت علاقاتهم بالمستعمر البريطاني جدّ وثيقة.

كان البريطانيون حريصين على المحافظة على علاقات طيبة معهم، وسمحوا لهم بدفع ضرائب أقل من بقية المواطنين. كما استبدلت هذه الطبقة أسلوب حياتها وعاداتها التركية - الرومانية بالعادات الأوروبية، وبذلك شجّع البريطانيون هذه الطبقة على الاندماج بشكل أوثق مع المستوطنين الأوروبيين الذين كانت أعدادهم تتزايد يوماً بعد يوم. البورجوازية الصغيرة الجديدة كانت هي الأخرى في طور النمو، وكانت تتكون من نخبة من الريفيين الذين فقدوا أراضيهم وانتقلوا إلى المدينة ليعملوا في قطاع العمل الحكومي الجديد. انقسمت هذه الطبقة إلى صنفين: من ناحية كانت هناك فئة أصحاب المحلات التجارية القدامى، والفنانين وتجار السوق ورجال الدين الذين أبدوا تحدياً ورفضاً للثقافة الأوروبية التي اعتبروها تهديداً لثقافتهم.

ومن ناحية أخرى ظهرت طبقة جديدة من المهنيين والموظفين المفتتنين بالغرب، والذين رأوا

في النظم الغربية نموذجاً أفضل للمجتمع المصري الذي كانوا يعتقدون أن الحكم العثماني قام بتخريبه. تجدر الملاحظة أنه بعكس الطبقات العليا التي استفادت من تأثير الرأسمال الصناعي الغربي في مصر؛ فإن البورجوازية الصغيرة بفئتيها كانت أكثر إحساساً بالانتماء الوطني، ومن بين صفوفها انبثق أبطال ثورة مصر في القرن العشرين.

كان لمثل هذا التغيير في البنية الاجتماعية في مصر تأثير على النساء. فمع ظهور النظام الرأسمالي الجديد وازدياد حجم الطبقة العاملة في المدينة وما نجم عن ذلك من ازدياد المنافسة، فقدت الكثير من النساء وظائفهن، وفُرض على النساء العودة إلى منازلهن التي شكلت بالنسبة لهن الفضاء الوحيد الذي كان باستطاعتهن ممارسة شكل من أشكال السلطة وفسحة محدودة من الإدارة فيه. كان إبقاء النساء داخل المنزل تعبيراً عملياً للتأكيد على الهوية الإسلامية أو العربية أو قل: المصرية ضد تهديد التأثير المتنامي للثقافة الغربية. كان بإمكان الطبقات العليا توفير التعليم الخاص لنسائها والذي كان يتم باللغات الأجنبية. بالرغم من أن ذلك كان باهظ التكاليف، كان الرجال المنتمون إلى الطبقات العليا والذين كانوا برفقة العائلة المالكة والأوروبيين المتنفذين، يرغبون دائماً في رؤية نسائهم على نفس سوية نساء العائلة المالكة ونظيراتهن الأوروبيات. أما النساء اللواتي كن ينتمين إلى الطبقات المتوسطة الدنيا والفقيرة فلم تكن لديهن القدرة على توفير نفقات التعليم الخاص؛ ومع ذلك فقد كن يتمتعن بحياة أقل عزلة، ويعزى هذا ببساطة إلى أن مساعدتهن غير المأجورة كانت مطلوبة من قبل أزواجهن الذين كانوا من التجار وأصحاب المحلات والحرفيين الصغار. قيل: إن قانون الملكية الخاصة تسبب في صراعات قانونية حول موضوعات الميراث، وغالباً ما كان يستخدم لإلحاق الضرر بالمرأة من مختلف الطبقات. وهكذا يمكن القول: إن الصراعات الاقتصادية والاجتماعية لعبت دوراً رئيسياً في تأجيج الثورات التي وقعت في القرن التاسع عشر في مصر. لا عجب إذاً أن النساء اللواتي قمن بالثورة على أوضاعهن عن طريق الاحتجاج الكلامي بداية كن الأكثر عزلة عن الحياة العامة، والأكثر فصاحة وقدرة على إدارة ذلك الصراع وخصوصاً أولئك المتعلمات اللواتي ينتمين إلى الطبقات العليا.

كان للاستعمار الأوروبي تأثير مختلط على البلدان العربية وبالأخص على مصر. فقد شعر البعض - خصوصاً المتعلمين والأغنياء - أن الثقافة الأوروبية والتقانة الصناعية المتقدمة يمكن استخدامها لبثّ روح اليقظة والإصلاح في المجتمعات العربية التي أفسدها وأعادها إلى الخلف «العثمانيون الذين غربت شمسهم».[٤٤] عموماً؛ عدَّ هؤلاء المصلحون أن الرجعية هي العدو الحقيقي وليس الأجانب أو وجود الأوروبيين.[٤٥] أما الآخرون وخصوصاً رجال الدين فقد اعتقدوا أنه على المجتمعات العربية أن تكون حذرة جداً في مسألة تبني المثل والنظم الغربية، وإلا فإنها ستخاطر بفقد هويتها الثقافية الإسلامية. تبددت آمال الإصلاحيين في الأوروبيين خصوصاً عندما لم تلتزم بريطانيا بوعودها للمصريين وذلك لقيامها بغزو مصر رسمياً. شعر المتعلمون بكثير من الأسى بسبب السلوك الاستعماري والعدواني لبريطانيا بالرغم من أنهم بقوا على إعجابهم بالثقافة ونظم الحياة الأوروبية. كان عليهم التعبير عن مشاعرهم القومية والوطنية في الأزمنة الخطرة؛ وهكذا القيامُ في بعض الحالات بدعم الدعوات للالتزام بالهوية الإسلامية.

كان من المنطقي أن يكون إصلاحيو القرن التاسع عشر معتدلين فيما يتعلق بقضايا المرأة. كانت القضية الرئيسية التي أثارها الإصلاحيون من الرجال والنساء على حد سواء هي الحق في التعليم. من بين الإصلاحيين الذين أثاروا قضية حق المرأة في التعليم كان أحمد فارس الشدياق الذي كتب مقالاً بعنوان: «الساق على الساق فيما هو الفارياق» عام ١٨٥٥م، ورفاعة الطهطاوي (١٨٠١ -١٨٧١م)، والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ -١٩٠٥م)[٤٦] استند هؤلاء في أحاديثهم إلى تعاليم الإسلام الأساسية التي تم تشويهها وإساءة فهمها.

انبثق الجدل حول حقوق المرأة تدريجياً من رحم السياق الديني. كان قاسم أمين (١٨٦٥ -١٩٠٨) الذي يمكن عدّه النسخة المصرية للإنجليزي (جون ستيوارت ميل) أكثر تطرفاً من حيث إنه دعا إلى ما هو أكثر من التعليم بالنسبة للمرأة. كان يؤمن بأن الأمة لا يمكن أن تسير على درب التقدم من دون تحسين وضع المرأة. «تبنى أمين حق المرأة في العمل بالإضافة إلى تبني وضع قوانين تساهم في تحسين أوضاعهن».[٤٧] أثارت كتبه التي نشرها فيما بعد على الأخص كتابه: «المرأة الجديدة» غضبَ الإسلاميين؛ لأنه لم يستند في نقاشه إلى الدين إلا بشكل محدود، وكرس بالمقابل

نقاشه استناداً إلى الحقوق الطبيعية ومفهوم التطور. لم يعجب القوميون أيضاً بقاسم أمين لأنهم عدّوا أن آراءه تضعف القضية الرئيسة وهي من وجهة نظرهم تحرير البلاد من البريطانيين.[٤٨] قيل: إن جميل الزهاوي وهو شاعر عراقي استقر في مصر، تعرض للسجن عام ١٩١١م لأنه تبنى قضية السفور.[٤٩] لكن، يقال: إن الإصلاحيين الأوائل تبنوا قضية حقوق المرأة كونها جزءاً لا يتجزأ من المشروع العام للإصلاح الذي كان بعنوان «إعادة إحياء المشروع الوطني المتسق بلغة الخلاص الأخلاقي».[٥٠] من خلال تصوير الإسلام مثلاً أعلى، خصوصاً فيما يتعلق بمعاملته للمرأة فإن مشروع الحركة النسوية «عاد إلى أصول أكثر قدَماً وما يُفترَض أنها أكثر مصداقية».[٥١] بدلاً من الانسلاخ عن الماضي.

كانت حلبة الصراع بالنسبة لرائدات الحركة النسوية تتمثل بالدرجة الأولى في مجال الأدب وتحديداً في حقلي الشعر والنثر. كانت كاتبات أمثال زينب فواز (١٨٥٠-١٩١٤م) ووردة اليازجي (١٨٣٨ - ١٩٢٤م) وعائشة تيمورية (١٨٤٠ - ١٩٠٢م) من سورية ولبنان ومصر.[٥٢] وهؤلاء قمن فيما بعد بتأسيس صالونات أدبية ونواد ومجلات نسائية أظهرت وعياً متطوراً حول التبعية المفروضة على النساء وإقصائهن عن الحياة العامة في كل ما يتعلق بخلفياتهن الاجتماعية والاقتصادية. لم تكن القصائد والقصص والمقالات والأبحاث والمناقشات التي كتبتها هذه النساء اللواتي حظين بتعليم جيد بسبب خلفية انتمائهن إلى الطبقتين العليا والمتوسطة؛ مجرد نقاشات تناولت قضايا أدبية نافست رجال الأدب في تلك الحقبة، بل كانت تعبيراً عن سخطهن على أوضاع معظم النساء، وبدأن في شنّ حملة في غاية التأدب بدايةً، ومن دون أن تترافق بأي شكل من أشكال العنف من أجل الحصول على حقوق أساسية للمرأة، مثل: حقها في الحصول على التعليم وإجراء تعديلات على قوانين الزواج والطلاق لكي تضمن المرأة لنفسها حياة كريمة. كما أثرن قضايا الحجاب والفصل التي تم تسويقها على أنها بالأساس إسلامية، لكنهن اكتشفن منذ ذلك الحين، وبعد دراسة للنصوص الإسلامية، أنها لم تكن كذلك. واستطعن بهذه الطريقة أن يُقدمن إضافات جديدة إلى النقاشات العامة بشأن الإصلاح.

لكن الحركة النسوية العربية في بداية القرن العشرين كانت نشطة سياسياً أيضاً بمعنى: أنها ارتبطت بالحركة الوطنية التي ازداد أوارها في العقود الأولى من ذلك القرن. شاركت النساء من كافة الطبقات في تغيير الحال السياسية في مصر. فمن خلال المظاهرات والإضرابات والاغتيالات قامت النساء المصريات بدعم الوفديين الذين حققوا شكلاً من أشكال الاستقلال في عام ١٩٢٢م عن البريطانيين، هذا الاستقلال الذي اكتمل مع نهاية الحرب العالمية الثانية. كتب السير (فالنتاين شيرول) في صحيفة (التايمز) اللندنية:

«أثناء الأيام العاصفة لعام ١٩١٩م نزلت النساء بأعداد كبيرة إلى الشوارع، وكانت النساء اللواتي ينتمين إلى الطبقة العليا يرتدين الحجاب ويلتحفن جلابيب سوداء فضفاضة، بينما التقطت النساء اللواتي ينتمين إلى أسفل السلم الاجتماعي هذه العدوى (القلاقل السياسية) وقمن بنزع حجابهن وبدأن بالتظاهر بثياب أقل حشمة. وكانت النساء في مقدمة كل مظاهرة عنيفة. كن يسرن بانتظام بعضهن على الأقدام والبعض الآخر يركبن في عربات وهن يصرخن: (الاستقلال)، (ويسقط الإنجليز) وهن يلوحن بلافتات وطنية».[٥٣]

لعبت النساء في بلدان عربية أخرى أيضاً دوراً أساسياً في حركات التحرر الوطنية.[٥٤]

حقيقةُ أن قضايا المرأة أثيرت بدايةً من قبل النساء ينتمين إلى الطبقتين العليا والمتوسطة، أو من قبل نساء أرستقراطيات وبورجوازيات؛ لم تكن محض مصادفة، فقد ساعدت العديد من العوامل هذه النساء لإيجاد طريقة يفرضن بها على الآخرين سماع آرائهن إن لم نقل احترامها. كان أحد أهم هذه الآراء هو التعليم. وبالرغم من أن أولى مدارس البنات في مصر تم افتتاحها في عام ١٨٣٢م، إلا أن نساء الطبقات العليا تلقّين تعليماً خاصاً بسبب العزلة المطبقة التي فرضت عليهن عن الطبقات الأخرى في المجتمع، ذلك أنه كان سائداً الشعورُ بأن المدارس ليست للنساء المحترمات. كان التعليم الخاص دائماً في متناول يد النساء من الطبقات المُنعمة في التاريخ العربي. وحتى قبل ظهور الإسلام كانت النساء المنتميات إلى عائلات زعماء القبائل العربية قد تلقين التعليم لأنه كان لديهن الوقت الكافي من الفراغ يقضينه في قراءة الشعر وحفظه، وهي ظاهرة ما تزال تُثمّنُ كثيراً في المجتمعات العربية حتى يومنا هذا؛ كما قمن بدراسة العلوم التي كانت شائعة حينئذ. على الرغم من أنه في ظل نظام يكرس السلطة والثروة في أيدي قلة قليلة، فإن بعض النساء استطعن إيجاد مخارج للتعبير عن

قدراتهن الفكرية.

استفادت نساء الطبقات العليا من التعليم، وزادت من وتيرة تواصلهن مع النساء الأوروبيات (من خلال التدفق المتزايد للغربيين على المنطقة)؛ كما استفادت هذه النساء من وسائل النقل الحديثة (العربات المستوردة والخطوط الحديدية الجديدة وخدمات السفن البخارية التي كانت تمخر عباب البحر الأبيض المتوسط)، كل ذلك سهّل لهن عملية الاختلاط الاجتماعي، والذهاب إلى دار الأوبرا والسفر إلى الأرياف وإلى المنتجعات الساحلية وحتى إلى أوروبا. كانت اللقاءات بأناس من مشارب مختلفة، والاطلاع على ثقافات الآخرين و(أحياناً) حضور مؤتمرات نسائية، قد شجعت بعضاً من هؤلاء النساء على طرح موضوع تحرير المرأة علناً. كما استفادت بعض نساء الطبقة المتوسطة من النظام التقني والتعليمي الجديد أيضاً. فقد انفتحت أمامهن آفاق فرص عمل جديدة مثل مهنتي التدريس والصحافة.

وفي النصف الثاني من القرن تابعت العربيات نضالهن لنيل هذه الحقوق. لكن المفارقة تكمن في أن سرعة ونجاح حركات تحرر المرأة لا علاقة لهما البتة ببدايات هذه الحركات.

فعلى سبيل المثال: بالرغم من أنه من المفترض أن النساء المصريات كن من الأوائل من بين النساء العربيات اللواتي نادين بإلغاء تعدد الزوجات وتغيير قوانين الزواج والطلاق، فإن دولاً عربية أخرى كتونس وسورية والعراق حققت نجاحاً أكبر مما تحقق في مصر في جعل تعدد الزوجات والطلاق من طرف واحد أكثر صعوبة.[٥٥] ومن قبيل مفارقة أكثر مدعاة للانتباه، أنه بالرغم من أن الناشطات في الحركة النسوية مع نهاية القرن مهّدن بالتأكيد الطريق لناشطات جديدات في الحركة، كان على هاتيك الناشطات خوض المعارك نفسها من جديد. أحست النساء في بعض الدول العربية أنه تم طعنهن في الظهر. ففي الجزائر مثلاً حيث لعبت النساء دوراً عظيماً في إنجاز الاستقلال، كن يأملن في الحصول على حقوق أكبر مما حصلن عليه كنساء في واقع الأمر. حدث هذا في معظم البلدان التي كان عليها أن تناضل من أجل نيل استقلالها الوطني. وكان أصعب ما توجب على النساء قبوله هو أنه بعد أن أصبح الاستقلال ناجزاً، «كان الرجال غالباً ما يفضلون عودة الأمور إلى ما كانت عليه، كانوا يتبنون النموذج القديم وتعود ازدواجية المعايير من جديد لتصبح معياراً للتعامل»، وهو ما يكشف عن «مقارنة مؤلمة بين مبادئ الحرية والقبول الاستسلامي لمبدأ الخنوع الأنثوي التقليدي».[٥٦]

الهوامش:

(١) من البديهي القول: إن التغيير كان له تأثير كبير على النساء المصريات في القرن التاسع عشر. كتب (غابرييل باير): «من الواضح أن التركيبة التقليدية للعائلة ووضع النساء لم يجر عليهما أي تغيير مطلقاً»، وذلك في كتابه، Studies in the Social History of Modern Egypt, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1069.P.210.

إلا أن من الواضح أن هذا التحليل هو تحليل ذو مدلول استعماري واستشراقي. حول موضوع النساء والتغيير في الشرق الأوسط انظر: ماجدة سلمان وحميدة كازي ونيرا يوفال ديفيس وليلى الحمداني وسلمى بوتمان وديبي ليرمان في كتاب: Women in The Middle East, Khamsin, London, Zed Books, 1987.

انظر أيضاً: سوزان بورك ودنا روبنسون ديفاين (تحرير): Women Living Change, Philadelphia, PA: Temple University press, 1985.

(٢) معظم الأبحاث التي أجريت حول الحركة النسوية العربية تتناول العلاقة الوطيدة بين الحركة النسوية والروح القومية في العالم العربي. انظر مثلاً: الكتاب التالي من تأليف (كوماري جيوادرينا) بعنوان: Feminism and Nationalism in the Third World in the C19th and C20th:History of the women's Movement. Lecture Series the Hague: Institute of Social Studies,1982.

وكتاب لمارغوت بدران ومريم كوك (تحرير)، بعنوان: Gates: a Century of Arab Feminist Writing, London, .Virgo,1990.

وكتاب لـ(اليزابيث وارنوك فيرنا) وباسمه قطان بازركان (تحرير)، بعنوان: Middle Eastern Muslim women Speak, Austin, Tx: University of Texas Press, 1977.

انظر: مارغوت بدران في مقالها المعنون: «التحرير المزدوج: الحركة النسوية والقومية في مصر من ١٨٧٠ إلى ١٩٢٥»، في: Feminist Issues, Spring 1988,pp. 15-34.6.

انظر أيضاً: جيفري لويس ديكر: «الإرهاب كاشفاً عن وجهه: فرانز فانون والنساء الجزائريات»، في كتاب: Cultural Critique, 17,1990-91,pp 177-195.

يقول ديكر: إن النضال الوطني الجزائري في نهاية الخمسينيات ترافق مع صراع حول مسألة التفرقة بين الجنسين فيما يتعلق بالعلاقة بين المحتل الفرنسي والذكور من سكان البلد الأصليين المسلمين(ص ١٨٣).

(٣) حول تفاقم قوة الحركات الدينية المحافظة انظر: كتاب ناهد طوبيا (تحرير) بعنوان: Women of the Arab

World: the Coming Challenge, London: Zed Books, 1988.

على امتداد الأعوام العشرين التي خلت ظهرت حركة تدعو الى اعادة نشر الكتب القديمة حول المرأة والإسلام والسلطات الدينية: وادعت هذه الحركة أن كتباً كهذه ستنقذ المجتمع الاسلامي من الخطر المتمثل في التغيير. انظر على سبيل المثال: كتاب ابن الجوزي، «أحكام النساء»، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٨٠. (توفي الكاتب عام ٥٨٩ للهجرة)، وكذلك كتاب ابن تيمية: «فتوى النساء»، القاهرة، مكتبة العرفان. (توفي الكاتب عام ٧٢٨ للهجرة). وكتاب محمد صديق حسن خان الكنوجي بعنوان: Husn al- uswa bima tabata minha allahi fi al-niswa بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981.

كل ما تقدم أوردته فاطمة المرنيسي في كتاب: Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry, Oxford, Blackwell, 1991.

(٤) جيواردينا، Feminism and Nationalism in the Third World,P.I.

(٥) توسع جيواردينا هذه المناقشة لتشمل معظم الحركات النسوية في آسيا وافريقيا كما في تركيا وإيران والهند والصين واندونيسيا وسريلانكا وفيتنام وأفغانستان واليابان.

(٦) إيلي بولكين: «الساميون ضد الساميين والناشطات في الحركة النسوية ضد مثيلاتهن»، في كتاب من تحرير إيلي بولكين وميني بروس برات وباربرا سميث بعنوان: Yours in struggle:Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism, Brooklyn Ny:Long Haul press, 1984, pp 1667 -68.

(٧) فريدا حسن Muslim Women, New York: saint Martin's Press, 1984, p 71.

(٨) مارينا لازريغ، «الحركة النسوية والاختلاف: مخاطر كتابة المرأة عن المرأة في الجزائر»، Feminist Studies, 14 .(1), 1988.p 95

(٩) في هذا البحث لا أخوض في نقاشات حول النساء تحت مظلة الإسلام في هذا السياق. مع ذلك أقوم بمناقشة بعض القضايا الهامة التي كانت دائماً موضع هجوم أساسه سوء الفهم لكل من الإسلام ووضع النساء العربيات. أقوم بعدها بتلخيص التطورات التي مرت بها الحركة النسوية العربية في ضوء الحركات الوطنية والنضال ضد الاستعمار. هنالك الكثير من الأعمال المنشورة حول موضوع النساء والإسلام: انظر على سبيل المثال: كتابيْ المرنيسي «النساء والإسلام»، «وما وراء الحجاب: آليات الذكورة والأنوثة في المجتمع الاسلامي»، دار الساقي، لندن، ١٩٨٥م. وقد نشرت المرنيسي ايضا تحت اسم مستعار هو فتنة صباح كتابا بعنوان Women in the Muslim Unconscious, Pergamon, 1984.

انظر ايضاً: كتاب عزيزة الهبري (تحرير) بعنوان: Women and Islam, Oxford Pergamon press, 1982

وكتاب مادلين فرح بعنوان: Marriage and Sexuality in Islam, salt Lake City, UT: University of Utah press, 1984.

وكتاب نائلة مناعي بعنوان: Women in Islam: Tradition and Transition in the Middle East, NY: Sea view Books, 1981.

(١٠) ليلى أحمد، «المركزية ومفهومات الحريم»، في كتاب Feminist Studies, 8, 1982,pp529,531.

(١١) إميلي أبتار، «مشاكل النساء في عصر الحريم الاستعماري»، Difference, AJournal of Feminist Cultural studies, 4,1992,pp211-212.

(١٢) المصدر السابق، ص ٢٠٩.

(١٣) يعبّر (بيتر لينهاردت) عن هذه المعضلة بقوله: «بالرغم من أن فصل النساء عن الرجال الذين لا يمتون اليهم بصلة قرابة مباشرة هو أحد الأشياء التي لا بد لأي زائر للمدن والقرى التابعة للساحل المتصالح أن يراها بأم عينيه، فإن هذا الفصل يجعل من الصعب على الزائر أن يكوّن أية معرفة محددة عن وضع النساء. وبغضّ النظر عن صعوبة أن يقوم أي رجل بالتحدث على النساء هناك، فإنه ليس من المناسب أبداً أن يطرح كثيراً من الأسئلة حول أوضاعهن بشكل تفصيلي وخصوصاً فيما يتعلق بحالات محددة؛ لأن المرء يمكن تضليله بسهولة وخصوصاً فيما يتعلق بالسيطرة الذكورية. العبارة الآنفة الذكر هي جزء من مقال كتبه (لينهاردت) بعنوان: «بعض المظاهر الاجتماعية في الدول المتصالحة»، في كتاب قام بتحريره (ديريك هوبوود) بعنوان: The Arabian peninsula: Society and politics, London, Allen and Unwin,1972,p220.

(١٤) أحمد، ١٩٨٢، ص ٥٢٥.

(١٥) أبتار، «مشاكل النساء في عصر الحريم الاستعماري»، ص٢١١.

(١٦) المرنيسي، Women and Islam, p95.

(١٧) حول تطور ارتداء الحجاب، انظر: المصدر السابق الفصل الخامس، ص ٨٥-١٠١ والفصل العاشر، ص١٨٠-١٨٨.

(١٨) ميرفت حاتم، «سياسة الجنس والجنسوية في انظمة الفصل الذكورية: مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين نموذجاً: Feminist Studies, 12(2),1896,pp253-254.

(١٩) من أجل الحصول على صورة عن دور النساء في الثورة الإيرانية، انظر: كتاب غيوتي نشأت، (تحرير). Women and Revolution in Iran, Boulder, co:westview press,1983.

(٢٠) جيرارد ليرنر، The Creation of Patriarchy, NY: oxford University Press, 1986,p 139.

(٢١) ليلى أحمد، Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate, New Haven, CT, Yale University press, 1992, p104.

حتى في اليونان القديمة - كما تقول أحمد- حاول الإسكندر

المقدوني بعد أن فتح بلاد فارس أن ينافس ملوك الفرس واحتفظ لنفسه بعدد من الحريم يضاهي عددهن عندهم (ص٢٨).

(٢٢) تتضمن الأمثلة عن الكتابات الإنثوغرافية حول الشرق الأوسط كتابا لطلال أسد بعنوان: the Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe, London, C Hurst, 1970.

ودونالد كول

Social and economic structures of the Murrah: a Saudi Arabian Bedouin Tribe, unpubished Ph.D dissertation, University of California, Berkeley, 1971.

وكتاب إيان كانيسون بعنوان:

The Baggara Arabs: power and Lineage in a Sudanese Nomad Tribe oxford, Clarendon press. 1966.

وكتاب لإمانويل ماركس بعنوان: Bedouin of the Negev, NY: Prager, 1967.

(٢٣) سينثيا نيلسون، «السياسة الخاصة السياسة العامة: النساء في عالم الشرق الأوسط»، American Ethnologist,1 (3), 1974, p561.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٥٨٨- ٥٥٩.

(٢٥) لا تشير (روز ماري صايغ) إلى اية دراسات محددة، إلا أنه يمكن الافتراض أنها تعني أعمال نوال السعداوي وفاطمة المرنيسى وأخريات.

(٢٦) روز ماري صايغ، «أدوار ووظائف النساء العربيات: إعادة تقويم»، في كتاب: Arab Studies Quarterly, 3 (3), 1981, pp 257- 274 وخصوصاً pp257-268.

(٢٧) انظر إلى (بيترز) في الورقة التي قدمها عن ليبيا بعنوان: «شيوخ البدو: مظاهر السلطة عند الرعويين القورينيين»، ورقة مقدمة إلى حلقة نقاش في الجامعة الأمريكية ببيروت حول القيادة والتطوير في العالم العربي في نوفمبر عام ١٩٧٩. «كلمة واسطة» بالعربية تعني التوسط عن طريق أشخاص مهمين.

(٢٨) صايغ، «أدوار ووظائف النساء العربيات»، ص ٢٧٠

(٢٩) انظر على سبيل المثال كتاب، (فانون) بعنوان: Studies in Dying Colonialism, NY: Monthly Review Press 1965، خصوصاً الفصلين الأول والثالث، ومقالة للكاتب (سي فلور -لوبان) بعنوان: «التحرك السياسي للمرأة في العالم العربي»، وذلك في كتاب من تحرير (جي سميث) بعنوان: Women in Contemporary Muslim Societies, Lewisburg, PA, Bucknell University press, 1980.

وكذلك مقالة (فلور لوبان) بعنوان «هياج في سبيل التغيير في السودان»، في كتاب من تحرير (أ. شليغل) بعنوان: Sexual Stratification:A Cross-Cultural View, NY: Colombia University press,1977. وأيضاً مقالة لـ(م.مولينو) بعنوان: «النساء والثورة في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية»، وذلك في Feminist Review 1,1977. انظر كذلك فى مقالة ي. حداد، بعنوان: «النساء الفلسطينيات: «نموذج للشرعية والسيطرة» في كتاب من تحرير خليل نخلة وايليا زريق بعنوان: Sociology of the Palestinians, London, Croom Helm, 1980. وكذلك (بي. رابيك) في مقالة بعنوان: «العناصر المضطهدة والمحررة بالنسبة لأوضاع النساء الفلسطينيات» في Mimeo:1980.

(٣٠) المرنيسى، Women and Islam. pp192-195.

(٣١) المصدر السابق، ص ٥٢٩.

(٣٢) المصدر السابق. انظر أيضاً: الدراسة التي قامت بها (كلارا مخلوف أوبر ماير) في كتابها المعنون: Changing Veils: A Study of Women in South Arabia, Austin. TX: University of Texas press, 1979.

(٣٣) أحمد، ١٩٨٢، ص:٥٢٨-٥٢٩.

(٣٤) لمى أبو عودة، «الحركة النسوية فى مرحلة ما بعد الاستعمار والحجاب: التفكير بالاختلاف» في: Feminist Review, 43, 1993.pp26-37.

(٣٥) المصدر السابق، انظر مثلاً: مسألة قتل النساء باسم شرف العائلة.

(٣٦) المصدر السابق، ص٢٩.

(٣٧) المصدر السابق، ص٣٠.

(٣٨) المصدر السابق، ص ٣٧.

(٣٩) (دينيز كانديوتي)، «الهوية والاستياء الناجم عنه: النساء والأمة» في كتاب لاتريك ويليامز ولورا كريسمان (تحرير) بعنوان: Colonial Discourse and post Colonial Theory: A Reader, NY: harvester Wheatsheaf, 1993, p380.

(٤٠) انظر: بدران وكوك: Opening the Gates, p xx.

(٤١) النص التالي من المصدر السابق في الصفحتين: xxiv - xxv هو مثال مختصر عن الخريطة السياسية للبلدان العربية في القرن العشرين: «بقي الشرق العربي أو المشرق باستثناء مصر تحت الحكم العثماني المباشر حتى إلى ما بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. فلقد قُسمت المنطقة فى العشرينيات من القرن العشرين إلى دول هي سورية ولبنان وفلسطين وعبر الأردن تحت الانتدابين البريطاني والفرنسي. في القرن التاسع عشر وقع السودان تحت السيطرة الإنجليزية المصرية. أما في المغرب أو الغرب العربي، وقعت كل من تونس والجزائر تحت الانتداب الفرنسي، بينما خضعت كل من مراكش وليبيا إلى الاحتلالين الفرنسي والإيطالي على التوالي. وفي شبه الجزيرة العربية تم وضع نهاية للضغط والسيطرة العثمانية علىالمدن وطرق القوافل منذ بداية القرن العشرين. وبالرغم من أن شبه الجزيرة العربية لم يتم احتلالها أبداً فإن القسم الأكبر من الساحل الغربي للمحيط الهندي أصبح يدعى الدول المتصالحة تحت السيطرة البريطانية، كما أضحى جنوب اليمن، عدن (ميناء استراتيجي) مع حلول الستينيات من القرن

العشرين خلعت معظم الأراضي العربية الحكم الاستعماري وأزالت آخر مظاهر الاحتلال الأجنبي. بقيت فلسطين استثناء لما تقدم. ففي عام ١٩٤٨م تم الاستيلاء عليها من قبل ما أصبح يُعرف بدولة إسرائيل.

(٤٢) تم استلال هذه المناقشة من كتاب ألبرت حوراني: A History of the Arab Peoples, London, Faber, 1991 خصوصاً الجزء الثالث.

(٤٣) بالنسبة لفكرة النظام الطبقي في مصر في القرن التاسع عشر، أنا مدينة إلى مقالة (جوان ريكاردو) كول بعنوان: «الحركة النسوية والطبقية والإسلام في نهاية القرن التاسع عشر في مصر» الواردة في: International Journal of Middle East Studies, 13, 1981, pp 387-407. وأيضاً مقالة لـ(جوديث تاكر) بعنوان: «هبوط مستوى الوضع الاقتصادي للعائلة في مصر في منتصف القرن التاسع عشر» الواردة في: Arab Quarterly, 1 (3), 1979, pp 245 - 271

(٤٤) تبنى المستشرقون أمثال (هار جيب وهارولد براون) النظرية القائلة برجعية الإسلام وانحساره. انظر: مقالة (روجر أوين) بعنوان: «الشرق الأوسط في القرن الثامن عشر: هل هو مجتمع إسلامي على طريق الانحسار؟» الواردة في Review of Middle East Studies, 1, 1975, pp 101-112

يذهب (ديفيد وينز) إلى حد الزعم بأن «ولادة الإسلام نفسها تحمل بذور انحساره»، كما اقتبسه (برايان تيرنر) في كتاب: Weber and Islam: A Critical Study, London: Routledge & Kegan paul, 1974, p.6.

(٤٥) س. زبيدة، «الإسلام الثقافة الوطنية واليسار» في Review of Middle east Studies , 4, 1988.p7.

(٤٦) جواردينا، Feminism and Nationalism in the Third World, pp 21-22.

(٤٧) المصدر السابق، ص٢٣.

(٤٨) توماس فيليب، «الحركة النسوية والحركة الوطنية في مصر»، في كتاب من تحرير (ل. بيك ونيكي كيدي) بعنوان: Women in the Muslim World, Cambridge, MA: Harvard University press, 1978, p279.

(٤٩) بدران وكوك، Opening the Gates, p xix.

(٥٠) انظر: كانديوتي، «الهوية والاستياء الناجم عنه»، ص ٣٧٩.

(٥١) المصدر السابق، ص ٣٧٩.

(٥٢) انظر: ماريام كوك، «يروين قصص حياتهن: مائة عام من كتابات النساء العربيات في: World Literature Today: A Literary Quarterly of the University of Oklahoma, 60 (2), 1986, pp212-216.

(٥٣) اقتباس من (إيلين فيليبس) في مقالة بعنوان: «نزع الحجاب»، في كتاب: Marxism Today, 1986 pp288-289.

(٥٤) تختصر الفقرة التالية المقتبسة من كتاب Opening the Gates, pp xxvii -xxviii، لبدران وكوك موضوعَ *مشاركة النساء في الحركة السياسية في البلدان الأخرى*: في نهاية الثلاثينيات من القرن العشرين أثناء الثورة العربية في فلسطين، أضحت النساء المشرقيات - اللواتي كن يقمن بتوجيه أنشطتهن بشكل رئيسي باتجاه الجمعيات الأدبية والخيرية - أكثر انخراطاً في القضايا النسوية والوطنية. في عام ١٩٣٨ و ١٩٤٤ قمن بتقديم الدعم من خلال مؤتمرات قومية عقدت في القاهرة لزيادة الوعي حول موضوع الحركة النسوية العربية. في عام ١٩٤٤ قمن بتشكيل اتحاد الحركة النسوية العربية. واكتسب النشاط القومي النسائي صبغة الأولوية بين النساء الفلسطينيات خلال فترة الانتداب عندما كانت بلدهن على وشك الضياع. وبعد أن فقدن بلدهن من خلال إنشاء دولة إسرائيل. وفي السودان شاركت النساء في النضال الوطني من أجل الاستقلال في منتصف الخمسينيات، واستمر نضالهن على شكل حركة نسوية منظمة. وأثناء الثورة الجزائرية الممتدة من ١٩٥٤ إلى ١٩٦٢ كانت معظم النساء اللواتي شاركتن فيها من الشابات، ولم تتحول العديدات منهن إلى الحركة النسوية إلا في وقت متأخر جداً. وفي نهاية السبعينيات وعلى امتداد الثمانينيات أكدت النساء الفلسطينيات حضورهن كناشطات في الحركة النسوية وكمناضلات من أجل التحرر الوطني في الوقت نفسه. أما النساء في شبه الجزيرة العربية فقد استفدن من فرص التعليم المتاحة ومن سياسات الدولة لتقليص الأعداد الكبيرة للقوى العاملة الأجنبية وما نتج عن هذه السياسات من إيجاد فرص عمل جديدة لهن. وفي الكويت حيث تمتلك النساء فرصاً أكبر لتنظيم أنفسهن ولديهن حرية أكبر للتعبير عن آرائهن المثيرة للجدل، فإن الحركة النسوية تبدو جلية أكثر. أما في السعودية حيث تُفرض قيود أكبر على النساء وعلى حريتهن في التعبير، فإن الحركة النسوية فيها هي الأقل ظهوراً.

(٥٥) أحمد، Women and Gender in Islam p175.

(٥٦)ماينلك سكيبر: (تحرير) Unheard Words: Women and Literature in Africa, the Arab world, Asia, The Caribbean and Latin America, London, Allison and Busby, 1984 p10.



الحركة النسائية في الخليج
سلطة النخبة والمجتمع

د. سبيكة محمد النجار

ظهرت الحركة النسائية في الخليج متأخرة كثيراً عن مثيلاتها في مصر وبلاد الشام، ويمكن إرجاع السبب في ذلك إلى قوة التقاليد الاجتماعية التي حرّمت على المرأة الظهور والمشاركة في الحياة العامة، وإلى تأخر تعليم البنات مقارنة بتعليم الذكور، إذ لم تتوسع الدول الخليجية في تعليم الفتاة إلا بعد ظهور النفط الذي ساعدها على إرساء دعائم الدول الحديثة، وافتتحت أول مدرسة حكومية للبنات في البحرين عام ١٩٣٨ أي بعد ما يقارب أكثر من ربع قرن على افتتاح أول مدرسة حكومية للبنين. وقد تأخر إنشاء مدارس البنات أو التوسع فيها في سلطنة عمان وبعض إمارات ساحل عمان (الإمارات العربية المتحدة حالياً) إلى بداية السبعينيات من القرن الماضي.

وتأثرت البدايات الأولى للحركة النسائية في الخليج وبالأخص في البحرين والكويت، بالحركة الثقافية السائدة في مصر وبلاد الشام، وبكتابات المفكرين الذين تناولوا قضايا المرأة، كرفاعة الطهطاوي وقاسم أمين وغيرهم. كما تأثرت الحركة برائدات الحركة النسائية العربيات، مثل: هدى شعراوي. وظهرت في الأربعينيات من القرن الماضي بعض الأقلام الرجالية والنسائية التي تدعو المرأة للمساهمة في النهضة والتحرر من قيود التقاليد البالية.

وسنحاول في بحثنا دراسة تاريخ الحركة النسائية في منطقة دول مجلس التعاون الست، وهي: البحرين، والكويت، وقطر، والإمارات العربية المتحدة، وسلطنة عمان، والمملكة العربية السعودية.

أولاً: الحركة النسائية في البحرين:

لعب التعليم دوراً بارزاً في ظهور الحركة النسائية، والذي تمثلت بداياته في ازدياد وعي المرأة بذاتها ومحاولتها الخروج على الوضع الذي فرضته عليها التقاليد والأعراف. كما لعبت الصحافة دوراً كبيراً في طرح القضايا الجديدة على الساحة الخليجية، كـ: ضرورة انتشار التعليم بين النساء، والدعوة إلى السفور، وفتح مجالات العمل المختلفة أمام المرأة. ومن ناحية ثانية لعبت الجاليات العربية التي يتولى أفرادها مسؤولية التعليم في مدارس البنات، دوراً هاماً وأساسياً في بلورة وعي النساء وتشجيعهن على إنشاء جمعياتهن، فقد قامت المدرسات الوافدات العاملات في مدرسة الهداية الخليفية للبنات (حالياً مدرسة خديجة الكبرى)؛ بإنشاء جمعية مساعدة اليتيم، وانضمت لهذا التجمع الصغير بعض بنات العائلات الغنية.

وفي عام ١٩٥٣ تأسس نادي البحرين للسيدات برئاسة الليدي بلجريف زوجة المستشار البريطاني التي اختارت نخبة من سيدات الطبقات العليا اللواتي نلن قسطاً من التعليم، مثل: السيدة الفاضلة عائشة يتيم (سكرتيرة)، والسيدة سلوى العمران (عضواً إدارياً). وكان النادي يهدف إلى القيام بالأعمال الخيرية ومساعدة الفقراء والمحتاجين، وتعليم النساء بعض المهارات كالطبخ والخياطة. وقد تعرض هذا النادي لهجوم على صفحات الجرائد وعلى منابر المساجد باعتباره عملاً منكراً وخروجاً على التقاليد والأعراف، وبهذا الشأن أصدرت جماعة أطلقت على نفسها جماعة الدعوة إلى الإسلام بياناً نقتطف منه العبارات التالية: (قاطعوا هذا المنكر، وأعلنوا الحرب النكر والنكير على القائمين والقائمات بأمره، واقتلوه في مهده قبل أن يرى النور، وإلا فالويل منه ثم الويل لنا جميعاً).

وعلى المستوى السياسي شهدت تلك الفترة تشكيل هيئة الاتحاد الوطني التي قادت العمل الوطني وبالأخص حركة ١٩٤٥ - ١٩٦٥. ويعد المؤرخون الهيئة أول حزب سياسي في منطقة الخليج . ويؤرخ الباحثون بدايات الحركة النسائية مع ظهور هيئة الاتحاد الوطني، ويشيرون بشكل خاص للدور الذي لعبته الأختان (شهلا وبدرية خلفان) في حث النساء على المشاركة في التظاهرات المناوئة للاستعمار البريطاني، والخطاب الذي ألقته إحداهما في جمع ضم آلاف المتظاهرين وطالبت فيه بإعطاء المرأة حقوقها وبخلع الحجاب، ولقد كانت هذه الدعوة مثار إعجاب لدى بعض الشباب المتعلم، وبدؤوا يحثون زوجاتهم على الاقتداء بهذه السيدة، إلا أن تأثيرها كان آنياً، ونتيجة لزخم الحركة السياسية آنذاك والتأييد والحماس الذي أبدته المرأة تجاهها، إذ غابت الأختان (خلفان) عن ساحة العمل، كما ضُربت الحركة بقسوة واعتقل قادتها.

وقد اهتمت الصحافة بمسألة حقوق المرأة وأتاحت للأقلام العربية والبحرينية الفرصة للكتابة فيها. وفي هذا المجال تُذكر المرحومة عزيزة البسام، إن الكاتبة اللبنانية (روز غريب) كتبت في مجلة صوت البحرين وكان لها دور في طرح العديد من الآراء الاجتماعية

* باحثة وناشطة في حقوق المرأة البحرين

المتقدمة، كما حثت الصحافة أيضاً على ضرورة دخول المرأة مجال العمل وتقلد المناصب الحكومية. وتناولت بعض الصحف مسألة السفور بالنسبة للمرأة وطالبت بنيل المرأة حقوقها، كما ظهرت للمرة الأولى عبارة الحركة النسائية والدعوة لربطها بالحركات النسائية المماثلة في الوطن العربي والعالم.

وبالرغم من ذلك كانت قوة التقاليد والأعراف أقوى من هذه الدعوات التي لم تُستثمر بشكل صحيح، بحيث يمكن تأطير النساء ضمن حركة نسائية مطلبية، وبالمقابل لم يكن قادة الحركة الوطنية راضين عن نادي السيدات، ليس فقط لأن العرف السائد في تلك المرحلة يعد الأندية حصراً على الذكور، ولكن السبب الأهم هو أن النادي كان بقيادة زوجة المستشار البريطاني الذي يعد رمزاً للاستعمار البريطاني في البحرين، لذا دعا عبد الرحمن الباكر أحد أبرز زعماء حركة (٤٥ – ٥٦)؛ إلى إنشاء جمعية نسائية على غرار الجمعيات النسائية في مصر وبلاد الشام بدلاً من النادي، ونظراً لارتباط الكثير من التجار بالهيئة فقد اضطر أولياء الأمور لمنع بناتهن من المشاركة في النادي، ووجدت القائمات عليه أن أفضل مخرج لهن من هذا المأزق هو إنشاء جمعية نسائية خيرية وهي (جمعية نهضة فتاة البحرين) التي بدأ العمل بها عام ١٩٥٥، وبذلك تكون أول منظمة نسائية تنشأ في منطقة الخليج.

وعلى غرار ما حدث في البلاد العربية كمصر وبلاد الشام، حيث قادت الحركة النسائية شخصيات ينتمين للطبقات الغنية والتي مكنتها ظروفها في تلك الفترة من التعليم والاحتكاك بالعالم الخارجي، فقد تكونت جمعية نهضة فتاة البحرين في غالبيتها من بنات العائلات التجارية اللواتي نلن قسطاً من التعليم. إذ حصلت رئيسة الجمعية السيدة (عائشة يتيم) على شهادة من بريطانيا، كما درست عضوتان أخرتان التمريض في العراق، هذا عدا العضوات اللواتي درسن في البحرين على يد مدرسات عربيات من لبنان على وجه الخصوص وحصلن على شهادة التعليم الابتدائي أو ما يعادلها.

وفي عام ١٩٦٠ أنشئت (جمعية رعاية الطفل والأمومة)، وكانت عضواتها في مرحلة التأسيس ينتمين إلى الأسرة الحاكمة ونساء الطبقة التجارية الغنية و كبار موظفي الدولة. وقد ركزت الجمعيتان على العمل الخيري، كما افتتحت (جمعية نهضة فتاة البحرين) فصولاً لمحو الأمية بين النساء لأول مرة في تاريخ البحرين. ثم تطورت الخدمات الرعائية للجمعيتين بافتتاحهما رياضاً للأطفال، كما قامت جمعية رعاية الطفل والأمومة بافتتاح مركز لرعاية الأطفال المعوقين، ومركز ثقافي للأطفال. وفي الثمانينيات انضمت لـ(جميعة نهضة فتاة البحرين)، فتيات ممن أنهين دراستهن في خارج البحرين وبالأخص في الكويت والقاهرة وبيروت وعملن في الحركات الطلابية، وتأثرن بالحركات السياسية السائدة في ذلك الوقت، وكان لانضمامهن أثر كبير في توجه الجمعية وتركيزها على الجانب الحقوقي والمطلبي للمرأة.

كما أنشئت (جمعية أوال النسائية) على إثر نكسة حزيران، وتم إشهارها رسمياً عام ١٩٧٠ أي بعد عشر سنوات تقريباً من تاريخ إشهار جمعية رعاية الطفل والأمومة. وتنحدر عضوات هذه الجمعية من الطبقة الوسطى، وغالبيتهن مدرسات أو موظفات. ونشطت في هذه الجمعية فتيات ممن تلقين دراستهن في الخارج والتصقن بالحركات الطلابية والسياسية السائدة في ذلك الوقت، كما شارك بعضهن في التنظيمات السياسية الوطنية، كالجبهة الشعبية لتحرير الخليج، والجزيرة العربية التي قادت العمل المسلح انطلاقاً من إقليم ظفار بسلطنة عمان، وكذلك جبهة التحرير الوطني وهي الجناح البحريني للحزب الشيوعي، بالإضافة لحزب البعث العربي الاشتراكي، وكان للخلفية السياسية لقيادة الجمعية عند إنشائها أعظم الأثر في توجهات الجمعية التي رفضت العمل الخيري والرعائي السائد، وركزت على العمل المطلبي الحقوقي النسوي.

وفي السنة نفسها أي عام ١٩٧٠ تم إنشاء (جمعية الرفاع الثقافية الخيرية) وعضواتها كنّ من الموظفات وخاصة المدرسات. وقد كانت في بدايتها قريبة إلى حد ما من توجهات (جمعية أوال)، وخاصة في المطالبة بحقوق المرأة في قانون الأحوال الشخصية وحقوق المرأة السياسية، إلا أنها ركزت بعد ذلك على العمل الخيري الرعائي، وخاصة بعد حل المجلس الوطني وإصدار قانون أمن الدولة، حيث أضحى أي تحرك من أجل حقوق المرأة يفسر على أنه عمل سياسي. كما أنشئت جمعية النساء الدولية عام ١٩٧٤، وهي تتألف من نساء ينتمين إلى الطبقة التجارية العليا ومن

زوجات العاملين في السلك الدبلوماسي أو المدراء وأصحاب الأعمال الأجانب.

حقوق المرأة السياسية

تأثرت المرأة في البحرين وكما سبق الإشارة له بحركة (٥٤ -٥٦) إلا أن دورها آنذاك كان بسيطاً. كما تأثرت أيضاً بالحركات القومية في العالم العربي، وانضم البعض منهن لهذه التنظيمات، وخاصة إبان تواجدهن في الخارج للدراسة. كما حاولت التنظيمات السرية العاملة في البحرين والمرتبطة بطبيعة الحال بالتنظيمات العربية أو الشيوعية والماركسية؛ تنظيم النساء في صفوفها، إلا أنها لم تعطِ اهتماماً يذكر بقضية المرأة. وقد تأثرت النساء بحركة (٦٥) التي سادت في البحرين لمدة تقارب من الستة شهور، وخرجت الطالبات في المظاهرات التي عمت البلاد، وكانت لمشاركتهن هذه فرصة لهن للخروج خارج أسوار المنزل والمدرسة والمطالبة مرة أخرى بتحرير المرأة . ولعبت المدرسات البحرينيات الحديثات التخرج من الجامعات في القاهرة وبيروت ودمشق دوراً بارزاً في هذا المجال، وكان لهن دور في تثقيف الطالبات أو توجيههن للعمل السياسي، مما كان له أثر واضح في تعميق وعي الطالبات النقدي والتقدمي، وقد توقف دورهن إثر ضرب الحركة، ولم يؤثرن في الحركة النسائية بعد ذلك، وأحجمن عن المشاركة الفاعلة في الجمعيات النسائية.

لعبت (جمعية أوال النسائية) دوراً بارزاً في العمل على تثبيت حق المرأة السياسي في الانتخاب والترشيح، وشاركتها في ذلك (جمعية الرفاع الثقافية الخيرية) و(جمعية نهضة فتاة البحرين). وقد قامت هذه الجمعيات بحملة توعية بين النساء لتثبيت حقهن السياسي، كما أقامت مع عناصر من التيارات السياسية المؤيدة لحق المرأة بالعديد من الندوات واللقاءات في النوادي؛ من أجل شرح وجهة نظرهن. وتبنت كذلك عريضة أُرسلت إلى رئيس المجلس الوطني آنذاك وإلى أمير البلاد ووقعتها العديد من الأندية إلى جانب الجمعيات الثلاث (أوال، والنهضة، والرفاع)، وامتنعت عن التوقيع (جمعية رعاية الطفل والأمومة)، ويرى (أميل نخلة) أن امتناع الأخيرة يرجع إلى الأصول العائلية لعضواتها، فهن حسب رأيه مستفيدات مباشرة من الوضع القائم ولهذا فإنهن أكثر تفهماً لموقف الحكومة من حرمان المرأة من حقها السياسي.

وفي هذه الفترة وبالتحديد سنة ١٩٧٣ تصدت هذه الجمعيات (أوال، والنهضة، والرفاع) لأطروحات نواب الكتلة الدينية لمنع الاختلاط في الأماكن العامة والعمل، ومنع المدرسات من تدريس الأطفال الذكور في المدارس الابتدائية ورياض الأطفال، وكذلك منع الممرضات والطبيبات من معالجة المرضى الذكور. واعتبرت الجمعيات هذا المشروع (محاولة مشبوهة تستهدف النيل من الحريات الشخصية للمواطنين متخذين من المرأة وسيلة للمتاجرة بالشعارات والمزايدات).

لم يتح العمر القصير للمجلس الوطني الفرصة للجمعيات النسائية من إنضاج تجربتها، وبحل المجلس الوطني وسيادة قانون أمن الدولة تراجع العمل النسائي وتضاءل معه الأمل في خلق حركة نسائية فاعلة.

ولا بد هنا من الإشارة إلى بعض المآخذ التي شابت العمل النسائي في تلك الفترة والتي يمكن إيجازها في التالي:

١- عدم قدرة الجمعيات على التواصل بشكل صحيح مع القاعدة النسائية في مدن وقرى البحرين.

٢- تأخر التحرك: إذ جاء قبل أيام معدودة من صدور قانون الانتخابات الذي حرم المرأة من حقها السياسي.

٣- عدم التوجه لبعض الشخصيات النسائية التي لعبت دوراً بارزاً في العمل النسائي أو الشخصيات ذات النفوذ في البلاد.

٤- عدم استمرار التحرك في فترة قيام المجلس الوطني بوتيرة العمل نفسها خلال فترة انعقاد المجلس التأسيسي الذي وضع مسودة الدستور.

حقوق المرأة العاملة

شكل موضوع الدفاع عن حقوق المرأة العاملة هدفاً أساسياً نصت عليه اللوائح الأساسية في كل من جمعيتي (أوال النسائية، وجمعية نهضة فتاة البحرين)، وذلك بعد دخول عناصر شابة، وتعديل دستور الجمعية القديم، إلا أنها عجزت عن ترجمة هذا الهدف لخطط واستراتيجيات واضحة، فجاء عملها كرد فعل عفوي على بعض المشاكل التي تتعرض لها المرأة العاملة في مواقع العمل وتنتهي بانتهاء الحدث أو المشكلة.

قانون الأحوال الشخصية

تضافرت جهود الجمعيات النسائية والجمعيات الأخرى ذات العلاقة وبعض الشخصيات؛ للمطالبة بسن قانون للأحوال الشخصية، وتشكلت لهذا الغرض لجنة الأحوال الشخصية التي أخذت على عاتقها القيام بحملات توعية في صفوف النساء وعلى صفحات الصحف، ولم تسفر هذه الجهود في إقناع المسؤولين بسن القانون إلا مؤخراً، حيث تشكلت لجان لمناقشة مسودة قانون الأسرة ليعرض على المجلس الوطني لإقراره. ومما يذكر للجنة الأحوال الشخصية نجاحها في تجميد تنفيذ حكم الطاعة بقوة الشرطة، والحد من الطلاق التعسفي، إذ لا يصح الطلاق الآن إلا أمام القاضي.

إضافة لذلك قامت جمعيتي (نهضة فتاة البحرين، وأوال النسائية) كل على حدة بإنشاء مركز استشارات قانونية وأسرية، مما يُعد خطوة رائدة في مجال العمل على تحسين أوضاع المرأة. كما أنشأت (جمعية رعاية الطفل والأمومة) مركزاً لدراسات المرأة والطفل، والذي يضم مكتبة متخصصة إلا أنه - أي المركز - لازال يفتقر إلى باحثين متخصصين، وإلى الدعم المادي والبشري ليتمكن من القيام بدور أكبر في مجال البحوث عن المرأة.

الحركة النسائية في البحرين منذ التسعينيات

تفاعلت النخبة المثقفة من النساء مع الأحداث التي سادت في البحرين في الفترة الممتدة من ١٩٩٤ — ١٩٩٩ وقمن بتوقيع عريضة لأمير البلاد آنذاك الشيخ (عيسى بن سلمان آل خليفة) يناشدنه فيها بتحقيق المطالب الشعبية، ومنها: الديمقراطية والبرلمانية. وقد واجهت الحكومة هذا التحرك البسيط بشدة، وهددت الموقعات على العريضة بفصلهن عن العمل إذا لم يعتذرن ويسحبن تواقيعهن، وبالفعل تم فصل سيدتين، هما: (حصة الخميري، والمرحومة عزيزة البسام)، كما تم تجميد الدكتورة (منيرة فخرو - الأستاذة في جامعة البحرين) عن العمل ولم تعاد إليه إلا بعد الإصلاحات السياسية في البحرين عام ٢٠٠١.

كما انضمت النساء للحركة الشيعية المعارضة في فترة التسعينيات واعتقل بعضهن وتعرضن للتعذيب داخل المعتقل واستشهدت إحداهن، كما عانت الكثيرات منهن مرارة الإبعاد عن الوطن، إلا أن طابع الحركة الديني واقتصاره على طائفة معينة لم يخلق حركة نسائية مطلبية واضحة المعالم، بل العكس هو الصحيح، إذ تم التركيز على وضع المرأة الدوني ولم ينظر لها كشريك في النضال الوطني بل كتابع للرجل.

وبعد الإصلاحات السياسية التي حدثت في البلاد في أواخر عام ٢٠٠٠ والتي تمثلت في عودة المبعدين وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين وإتاحة هامش من الحريات العامة؛ تم التوسع في إنشاء جمعيات المجتمع المدني السياسية والاجتماعية والدينية، وظهرت الجمعيات السياسية على اختلاف تلاوينها، ودخلت المرأة في هذه الجمعيات؛ إلا أنها إلى الآن لم تعِ ضرورة تثبيت مطالبها الحقوقية النسوية، وإقناع هذه الجمعيات بوضع هذه المطالب في بؤرة اهتمامها، هذا إلى جانب التخبط الذي تعيشه الجمعيات السياسية نتيجة لتسارع الأحداث، الأمر الذي لم يمكنها من ترتيب أوضاعها الداخلية وتحديد أولوياتها وبناء استراتيجياتها وخططها.

ومن ناحية أخرى ظهرت على الساحة جمعيات نسائية متعددة يشكل أغلبها امتداداً للجمعيات السياسية، ولم تخرج هذه الجمعيات عن النمط السائد للعمل النسوي من زيارة للمسنين وإقامة الندوات المقتصرة على النخب النسائية، إلا أن الجمعيات النسائية ذات التوجه الديني أو اللجان الملحقة بالجمعيات الدينية تتمتع نتيجة لتوجهاتها الدينية بقاعدة جماهيرية واسعة، ولكنها لازالت أسيرة سيطرة الجمعية الأم ولم تستطع الخروج من عباءتها، وبالأخص فيما يتعلق بمبدأ المساواة بين الجنسين ، وقانون الأحوال الشخصية الموحد للطائفتين السنية والشيعية، والاختلاط وغير ذلك.

ثانياً: الحركة النسائية في الكويت:

يمكن إرجاع البوادر الأولى للحركة النسائية الكويتية إلى الأربعينيات من القرن الماضي، حيث بدأ تعليم البنات ينتشر بالرغم من الصعوبات التي واجهته، والتي تمثلت في معارضة القوى المحافظة لتعليم الفتاة. وقد ظهرت في أواخر ١٩٤٨ بعض الأقلام النسائية التي تدعو المرأة إلى المشاركة بوعي في الحياة العامة. كما كتبت بعض الشخصيات الرجالية مؤيدة لحق المرأة في الحرية. وفي عام ١٩٥٣ اجتمعت

مجموعة من الشابات مناديات بالسفور، وأطلق على هذا الاجتماع (ندوة الحجاب)، وقد أثار خبر الاجتماع العديد من ردات الفعل المؤيدة والمعارضة، إلا أن هذه الحركة لم تخرج عن نطاق الاجتماع والكتابة في الصحف ولكنه دفع المرأة للتفكير في إنشاء جمعياتها على خطى الجمعيات العربية.

وقد جاء إنشاء الجمعيات النسائية في الكويت متأخراً عن البحرين بعدة سنوات، ويمكن إرجاع ذلك إلى عدم وجود حركة سياسية قوية، والرفاه الاقتصادي الذي عاشته الكويت، وقوة التقاليد والعادات التي جعلت المرأة تتردد في القيام بهذه الخطوة، أو بخلع الحجاب الذي نظرت إليه الفتيات العائدات من الدراسة في الخارج كقيد وكرمز لتخلف المجتمع، وهذا ما عبرت عنه إحدى الكاتبات النسوية في الخمسينيات من القرن الماضي، حيث تقول: (في بلد كهذا لا يزال أهله متمسكين بالتقاليد القديمة ولا يزال الجيل المتقدم في السن يعد كل حركة تقوم بها المرأة في سبيل التحرر من قيود التقاليد ... فإن هذا العائق له من الأثر الجبار ما يحتم علينا التريث والتبصر في خلع الحجاب مرة واحدة).

في بداية الستينيات من القرن العشرين حاولت بعض الفتيات العائدات من الدراسة في الخارج تشكيل نادٍ نسائي باسم (نادي المرأة الكويتية)، وتذكر السيدة (لولوة القطامي) وهي إحدى قياديات العمل النسائي إن دافعهن لإنشاء النادي هو: تنظيم الجهود من خلال كيان اجتماعي قانوني يحقق طموحاتهن في تغيير اجتماعي وثقافي يحتضن القيم والمثل الكويتية، ويصب في صالح الأغلبية من نساء الوطن، ويساعد على تمكينهن من القيام بدورهن المطلوب كونهن مواطنات وأمهات وزوجات.

إلا أن السلطات الحكومية رفضت السماح لهن بالعمل مراعاة للتقاليد السائدة آنذاك، والتي كانت ترفض فكرة النادي للبنات، لذا أعادت المجموعة طلبها بإنشاء جمعية نسائية تحت اسم (الجمعية الثقافية الاجتماعية النسائية) التي أشهرت رسمياً بتاريخ ١٠ فبراير عام ١٩٦٣. وقبل ذلك بأيام قليلة وتحديداً في ١٧ يناير من العام نفسه سمح لـ(جمعية النهضة العربية النسائية) التي غيرت اسمها ليصبح (جمعية النهضة الأسرية) بالعمل.

ركزت (الجمعية الثقافية) في أهدافها على الجوانب الحقوقية، مثل: المطالبة بحقوق المرأة الدستورية، وتعزيز وعيها بحقوقها الشرعية، والعمل من أجل تعديل الأوضاع والقوانين الوضعية والأعراف الاجتماعية التي تمس حقوق المرأة، ولم تهمل الهدف الخيري ولكنها لم تعطه أهمية أساسية. في حين جاءت أهداف (جمعية النهضة الأسرية) أكثر عمومية، وتركزت على مساعدة الفتاة الكويتية بنشر الوعي الثقافي والعلمي والمطالبة بحقوقها، ومعالجة الأمراض الاجتماعية والتوعية بأهمية الأسرة، وكذلك الاطلاع على نهضة المرأة في البلاد العربية، ولم يرد ذكر العمل الخيري ضمن أهدافها، ويرجع السبب في عدم إعطاء العمل الخيري أهمية على العكس من الجمعيات النسائية في البحرين؛ إلى الوفرة الاقتصادية وارتفاع مستوى المعيشة في الكويت مقارنة بالبحرين، وتكفل الدولة برعاية الفئات المحتاجة.

تشابهت أنشطة الجمعيتين وغلب عليها الطابع الرعائي التوعوي كإنشاء دور حضانة للأطفال، والقيام بحملات نظافة وتوعية صحية في المناطق النائية من الكويت، وفتح صفوف لمحو الأمية، والقيام بمحاضرات وندوات لتوعية الأسرة والمجتمع. وتركز عملهما الخيري خارج حدود الكويت وتمثل بإنشاء قرى حنان لرعاية الأيتام في السودان، ودعم المجهود الحربي لتحرير فلسطين. كما حرصت الجمعيتان على الارتباط بالعمل النسائي العربي، حيث مثلت (جمعية النهضة الأسرية) الكويت في الاتحاد النسائي العربي، كما ساهمت أيضاً في إنشاء لجنة العمل النسائي في الخليج والجزيرة بهدف ربط وتنسيق العمل النسائي في هذه المنطقة، إلا أن عمل هذه اللجنة تركز على عقد المؤتمرات إلى أن توقف نهائياً بعد الأزمة العراقية الكويتية.

وفي عام ١٩٧٤ حاولت الجمعيتان إنشاء اتحاد نسائي لتأطير العمل النسائي الكويتي والدفع بالمطلب النسوي الحقوقي خطوات للأمام ، ولكن عمر الاتحاد القصير لم يمكنهما من تحقيق هذا الهدف، وتم حل الاتحاد بقرار من وزارة العمل والشؤون الاجتماعية عام ١٩٧٧ على إثر انسحاب (الجمعية الثقافية) منه. وفي الفترة الممتدة من عام ١٩٨١ - ١٩٩٠ وهي الفترة التي شهدت قيام الجمعيات الإسلامية ، أنشئت في الكويت جمعيتان إسلاميتان، هما: (جمعية بيادر السلام، وجمعية الرعاية الإسلامية). كما أنشئت (الجمعية

الكويتية التطوعية النسائية) لخدمة المجتمع على إثر الغزو العراقي للكويت.

ويغيب العمل في المجال المطلب النسوي الحقوقي عن عمل هذه الجمعيات، وقد يكون التوجه المحافظ لجمعيتي (بيادر السلام والرعاية الاجتماعية) دفعهما لمعارضة مطلب مثل حقوق المرأة السياسية ومشاركتها في الحياة البرلمانية. وتركز هاتان الجمعيتان على التوعية الإسلامية وتحفيظ القرآن والعمل الخيري وتدريب الفتيات على بعض المهارات الفنية وإنشاء رياض الأطفال. وتنشط الجمعية الكويتية للعمل التطوعي في توعية المرأة بأهمية العمل التطوعي، وترسيخ الانتماء والولاء للوطن والاهتمام بالطفولة والأمومة والعمل الخيري.

وفي عام ١٩٩٤ تم تسجيل الاتحاد الكويتي للجمعيات النسائية برئاسة الشيخة (لطيفة) - زوجة ولي العهد - وضم في عضويته الجمعيات الثلاث السابق ذكرها إلى جانب نادي (الفتاة)، في حين امتنعت (جمعية النهضة النسائية) عن الانضمام إليه وعدّته مناورة من السلطة لسحب البساط من تحت أرجلها وتقييد حركتها. ولم يكن الاتحاد بفعل توجهات الجمعيات الأعضاء فيه فاعلاً على الساحة النسائية، واقتصر عمله على التنسيق بين الجمعيات الثلاث (انسحب نادي الفتاة لعدم انطباق شروط العضوية عليه) وحل أية خلافات قد تنشأ بينها، وتمثيل المرأة داخل الكويت وخارجه. ويتمتع الاتحاد بدعم الحكومة، إلا أن عدم انضمام الجمعية الثقافية لعضويته وإهماله من ناحية أخرى للعمل النسوي المطلبي يشكلان نقطة ضعف تجعل الاتحاد جمعية أخرى لا تختلف في أنشطتها وتوجهاتها عن جمعيات الأعضاء فيه.

الحقوق السياسية للمرأة في الكويت

استندت المرأة الكويتية في مطالبتها بحقوقها السياسية وخاصة حقها في المشاركة في مجلس الأمة انتخاباً وترشيحاً على المادة ٢٩ من الدستور، التي تنص على أن: (الناس سواسية في الكرامة الإنسانية، وهم متساوون لدى القانون في الحقوق والواجبات، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين). إلا أن قانون الانتخاب حصر الحق في المشاركة في مجلس الأمة على المواطنين الذكور، ومن ثم حرم المرأة حسب رأي (نورية السداني) من ثلاثة حقوق أساسية، وهي: الحق في الترشيح والانتخاب، وفي تولي منصب وزيرة. كان تأثير تجربة المرأة المصرية منذ بداية نضالها بقيادة هدى شعراوي واضحاً على التجربة الكويتية، حيث تذكر (نورية السداني) في كتابها المسيرة التاريخية للحقوق السياسية للمرأة الكويتية: (وهنا في الكويت كأن التاريخ العربي يعيد نفسه من جديد بعد ثمانية عقود من زمن مضى من هذا القرن، هاهي ذات الوسائل التي اتبعت في ذاك التاريخ تتبع في هذا التاريخ في الكويت... المهم أننا في تلك اللحظات التاريخية التي عاشها المجتمع الكويتي بدءاً من عام ١٩٧٣ وصولاً لعام ١٩٨٢ هي ذاتها التي عاشها المجتمع المصري في بداية هذا القرن بذات وسائلها من الصحافة إلى البرلمان... حتى بالنسبة للضغوط النسائية، نجدها ذاتها، فعلى هذا المستوى أيضاً بدأت مسيرة المرأة المصرية ضمن إطار جمعياتها النسائية في عام ١٩٢٤). كما تشير الكاتبة إلى تأثير الأحداث التي مرت بها المرأة العربية إثر نكسة حزيران ١٩٦٧ على إعادة النظر في عمل الجمعيات في الكويت: (صدمة عام ١٩٦٧ جعلتني أغير تفكيري وأسلوب حياتي، فطريق العمل ليس أسواقاً خيرية ومعارضاً وتصفيقاً وهبلاً لا ينتهي... السطر الأول في التفكير الجديد هو خروج الجمعيات النسائية الكويتية عن خط العمل الخيري).

وبعد هذا التصريح بأربع سنوات وفي ١٥ ديسمبر ١٩٧١ عقد مؤتمر عام للمرأة هو الأول في منطقة الخليج الذي يطرح مطالب نسوية حقيقية، حيث نوقشت فيه عدة مواضيع تمس الحقوق السياسية والاجتماعية للمرأة، كما رفعت سبعة مطالب لمجلس الأمة، تناولت حق المرأة في المشاركة السياسية الكاملة وحقها في المشاركة في الشأن العام، إلى جانب بعض المطالب المتعلقة بالأحوال الشخصية، وعند قراءة هذه المطالب يتضح وضع المرأة الكويتية المتدني في تلك الفترة والتطور الذي حققته في السنوات اللاحقة، حيث حققت المرأة الكويتية تقدماً ملموساً على مستوى مشاركتها في الشأن العام، وأصبح بينها المحاميات وصاحبات الأعمال، كما تحقق لها قانون للأحوال الشخصية.

ومما يؤخذ على القائمات على هذه المطالب عدم استمرارهن فيها بالرغم من وجود بعض المحاولات المتفرقة لإقامة ندوات وحملات توعية عن حقوق

المرأة السياسية في صفوف طالبات الجامعة مثلاً، إلا أن هذه الحملات فشلت في الوصول إلى القاعدة العريضة من النساء في البيوت والأحياء، حيث نشطت في صفوفهن التيارات السلفية المعارضة لحقوق المرأة.

وفي فبراير ١٩٧٧ تم رفع عريضة لولي العهد موقعة من ٣٩٥ امرأة تتضمن مطالباً، من أهمها: حصول المرأة الكويتية على حقها السياسي. إلا أن مجلس الأمة رفض هذا الحق للمرأة وذلك في جلسته في ١٩ يناير ١٩٨٢ أي بعد ما يقارب التسع سنوات من رفع المطالب التي خرج بها المؤتمر النسائي السابق ذكره.

وترى السيدة (نورية السداني) أن الجمعيات النسائية فشلت فشلاً ذريعاً في خدمة قضية المرأة ولم تتحرك قبل جلسة مجلس الأمة السابق ذكره، ولخصت الأسباب التي أدت إلى هذا الفشل في النقاط التالية:

١- انعدام التنسيق بين الجمعيات النسائية.

٢- تشتت وتفكك الحركة النسائية الكويتية.

٣- غياب جمعية النهضة الأسرية أحد أبرز أعمدة المطالبة بحقوق المرأة.

٤- قلة خبرة الجمعيات التي تأسست حديثاً ك(نادي الفتاة).

٥- غياب التخطيط السليم لبرامج الجمعيات من أجل تشكيل قوة ضاغطة مؤثرة.

٦- عدم تبني الجمعيات الاستراتيجية المرحلية في العمل النسائي.

٧- عدم ممارسة ضغط في الساعات الحاسمة، وغياب النساء عن حضور جلسة ١٩ يناير التي نوقشت فيها الحقوق السياسية للمرأة.

٨- الإحباط الذي ساد الأمة العربية في فترة السبعينيات والثمانينيات.

٩- سيطرة التيارات الدينية المعارضة لحقوق المرأة على الشارع العربي.

وبعد الأزمة الكويتية في التسعينيات وفي ظل غياب مجلس الأمة، أصدر أمير الكويت مرسوماً أميرياً يمنح المرأة حقها السياسي، وذلك تقديراً لجهودها في الدفاع عن الكويت في فترة الاحتلال، إلا أن مجلس الأمة الذي أعيد انتخابه بعد ذلك أفتى بعدم قانونية المرسوم ورفض بأغلبية بسيطة حقوق المرأة السياسية. والغريب أن شخصيات معروفة بليبراليتها صوتت ضد حق المرأة في المشاركة السياسية.

وقد حاولت النساء تنظيم أنفسهن والعمل كقوة ضاغطة، وذلك من خلال محاولات قلة من النخبة النسائية تسجيل أنفسهن في سجل الانتخابات واللجوء إلى المحكمة الدستورية لانتزاع حقهن السياسي، إلا أن هذه الأخيرة خذلتهن عندما أفتت بعدم دستورية منح المرأة لحقها السياسي، مما يجعلنا نستنتج أن نضال المرأة الكويتية في هذا المجال هو طريق طويل يحتاج منها للصبر والعمل الدؤوب وتكثيف الجهود لتوعية القاعدة العريضة من النساء، ومحاولة كسب تأييد التيارات الإسلامية المعتدلة، والتنسيق والتعاون بهذا الخصوص مع كافة مؤسسات ومنظمات المجتمع المدني.

ثالثاً: الحركة النسائية في الدول الخليجية الأخرى:

لا توجد حركة نسائية ذات مطالب نسائية حقوقية في الدول الخليجية الأخرى عدا البحرين والكويت وإلى حد ما في المملكة العربية السعودية، وذلك يرجع إلى حداثة إنشاء مؤسسات الدولة الحديثة في تلك الدول، وتأخر تعليم الفتاة، وقوة تأثير الحكومة المركزية، والولاء المطلق لرأس الدولة والحكومة.

وبالرغم مما تعانيه المرأة في المملكة العربية السعودية من قيود قاسية فرضها النظام الاجتماعي والسياسي، إلا أنها سبقت أخواتها في الدول الخليجية الأخرى؛ بإنشاء جمعياتها النسائية التي ترأستها في أغلب الأحيان أميرات من البيت السعودي، وشاركت في عضويتها زوجات وبنات الطبقات الغنية في المملكة. فقد أنشئت (الجمعية النسائية الخيرية) في جدة في ٢٨ فبراير ٢٠٠٢. ويسيطر العمل الخيري على أهدافها التى تتدرج من تقديم المساعدات المادية والعينية للأسر المحتاجة إلى تقديم الخدمات الإيوائية للمعاقين والأيتام وذوي الظروف الخاصة وأبناء السجينات، كما تهتم برعاية الطفولة والمرأة والفتاة من الناحية الاجتماعية والصحية والاقتصادية، وتأهيل الفتيات عن طريق الندوات والمحاضرات.

ويوجد حالياً ١٩ جمعية نسائية خيرية تتوزع على كافة مناطق المملكة، ولا تخرج هذه الجمعيات عن الأهداف السابق ذكرها، أو عن النسق الذي رسمته لها الحكومة والأعراف الاجتماعية. وتعبر المرأة السعودية

عن رفضها لهذه القيود في الأدب والفن، كما تنشطت المرأة السعودية في قطاع الأعمال، ولكن بالرغم من وجود عدد من المتعلمات وحاملات المؤهلات العليا فلا زالت المرأة مقيدة بالعمل في المجالات النسائية فقط. وتواجه أية حركة مطلبية من النساء مهما كانت بساطتها بقسوة شديدة من قبل السلطة ورجال الدين. وبالرغم من انضمام المملكة إلى اتفاقية مناهضة كافة أشكال التمييز ضد المرأة، إلا أنها أبدت تحفظات ضد جوهر الاتفاقية نفسها، كما أنها لم تحدث أي تغيير في الوضع القانوني للمرأة.

وتغيب الجمعيات النسائية الأهلية في دولة قطر، حيث يتركز العمل النسوي في المجلس الأعلى لشؤون الأسرة الذي ترأسه زوجة الأمير. وقد أنشئ المجلس بناء على القرار الأميري رقم ٣٥ لسنة ١٩٩٨، وجاء لسد فراغ مؤسسي في قطاع التنمية الأسرية، وتعزيز آليات التنسيق بين الوزارات والمؤسسات المختلفة المعنية بقضايا التنمية الاجتماعية، ويضم المجلس نخبة من الخبرات النسائية القطرية وبالأخص من أعضاء الهيئة التدريسية في جامعة قطر. وفي ٥ مارس ٢٠٠٠ تم إنشاء لجنة شؤون المرأة بهدف الاهتمام بحقوق المرأة وواجباتها، والتأكيد على دور المرأة في التنمية المستدامة، وضمان حق المرأة في المشاركة في الأدوار القيادية ومواقع صنع القرار، وتعزيز دور الجمعيات الأهلية وتمكينها من تنفيذ البرامج المتعلقة بالمرأة.

وبالرغم من حداثة العمل النسائي في قطر إلا أن المرأة القطرية تتمتع بتشجيع القيادة السياسية، حيث نالت الحق في المشاركة في أول تجربة انتخابية ورشحت نفسها لعضوية المجلس البلدي المركزي. ويأتي حصول المرأة على حقها في الانتخاب والترشيح ليختصر سنوات من معاناة طويلة للسعي لإقناع الرجل صاحب السلطة السياسية بأحقية المرأة وكفاءتها في إدارة المناصب القيادية والمشاركة في الحياة السياسية.

وقد واجهت النساء اللواتي رشحن أنفسهن الكثير من المعارضة من قبل المجتمع المحافظ، إذ تعد هذه الخطوة قفزة كبيرة لم يستطع المجتمع القطري استيعابها، وخاصة في ظل تقاليد مفرطة في محافظتها ترفض أو تضع قيوداً على مسائل تخطتها العديد من المجتمعات العربية المسلمة: كالاختلاط وسياقة السيارة مثلاً، لذا فإن إحداث تغييرات اجتماعية لصالح المرأة يتطلب الكثير من الجهد من قبل الفئة الواعية من النساء والرجال على حد سواء. كما يتطلب أيضاً اختراقاً للذات التقليدية للمرأة ولمنظومة قيم المجتمع وبعض موروثاته الاجتماعية، بالإضافة إلى إطلاق القوى الإبداعية للمجتمع والسماح له بإنشاء منظماته الأهلية، وإتاحة هامش واسع من حرية الرأي والسماح بالتعددية السياسية. فالعمل الفوقي المفروض من قبل القيادة السياسية على القواعد الشعبية لا يمكن أن يكتب له النجاح إذا لم يدعمه مجتمع مدني قوي وفاعل ومجتمع يتمتع بحرية وديمقراطية حقيقيتين.

أما في دولة الإمارات العربية المتحدة فقد بدئ في إنشاء الجمعيات النسائية مباشرة بعد الاستقلال وقيام الاتحاد الذي ضم سبع إمارات صغيرة أكبرها وأغناها إمارة أبوظبي، وجاءت الجمعيات كجزء من استكمال مظاهر ومتطلبات الدولة الحديثة ولسد حاجة هذه الدولة الناشئة في إيصال بعض الخدمات الرعائية للمرأة، مثل: التدريب الحرفي، والتعليم، والتوعية الأسرية، وغير ذلك. وحظيت الجمعيات النسائية في دولة الإمارات بالدعم الكامل من الحكومة حتى أصبحت وكأنها مؤسسات حكومية أكثر منها جمعيات أهلية، وترأستها في الغالب زوجات الحاكم في الإمارة أو قريباته.

وتعد (جمعية نهضة المرأة الظبيانية) التي تأسست في فبراير ١٩٧٣، أول جمعية نسائية في دولة الإمارات العربية المتحدة ، ثم تلتها خمس جمعيات نسائية كلها تحذو حذو (جمعية النهضة النسائية) وتسترشد بخطواتها من أجل تحقيق هدفهن المشترك لرفع شأن المرأة ومكانتها والنهوض بها.

وفي شهر مارس ١٩٧٥ تم إشهار الاتحاد النسائي المكون من الجمعيات الست برئاسة الشيخة (فاطمة) حرم رئيس الدولة. ويهدف الاتحاد إلى النهوض بالمرأة العربية في البلاد روحياً واجتماعياً وثقافياً، ومد النشاط النسوي في البلاد ليشمل كافة إمارات الدولة، ودعم النهضة الوطنية الشاملة التي تعم البلاد، ومتابعة إقامة علاقات وطيدة مع الجمعيات والاتحادات النسائية الأخرى في الخليج والمنطقة العربية، وأخيراً متابعة نشاط الهيئات النسائية الدولية والتعاون معها. ويغلب على نشاط الاتحاد وجمعياته الأعضاء الطابع الرعائي في أنشطتها، مثل: التوعية

الصحية، رعاية الطفولة والأمومة، التوعية الدينية، طبق الخير، الأنشطة الخيرية، وتدريب المرأة على بعض المهن والحرف اليدوية.

وتختلف مسيرة المرأة في سلطنة عمان في الفترة التي سبقت وصول السلطان (قابوس) إلى الحكم؛ عن مسيرة المرأة في الخليج، فقد شاركت المرأة العمانية في الكفاح المسلح بقيادة جبهة تحرير ظفار، ثم الجبهة الشعبية لتحرير الخليج العربي، كما أدرجت الأخيرة في برنامجها قضية المرأة، إلا أن الفقر والأمية وظروف الحياة السياسية لم تمكنها من تحقيق هذا البرنامج. وقد ركزت الجبهة الشعبية على تعليم النساء ومحو أميتهن، ويرجع الفضل في ذلك إلى المناضلة البحرينية (ليلى عبدالله فخرو) التي عملت في صفوف الجبهة الشعبية وأدارت مدارساً لتعليم الفتيات في إقليم ظفار جنوبي عمان، ولا يزال الكثيرون في السلطنة يذكرون لها هذا الفضل.

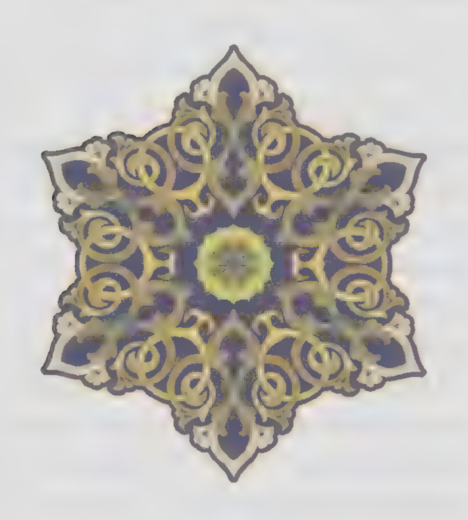
وبعد تولي السلطان قابوس للحكم والقضاء على الجبهة الشعبية تسارع التطور في السلطنة وأنشئت مدارس للبنات. وقد اعتمدت السلطنة في تحديث نظامها السياسي والتعليمي على وجه الخصوص على المواطنين العمانيين المتعلمين الذين عادوا إلى بلادهم من المهجر وتولوا المناصب القيادية فيها، وكان فيهم عدد من النساء ممن تلقين تعليماً عالياً في القاهرة وبيروت والكويت والبحرين وزنجبار.

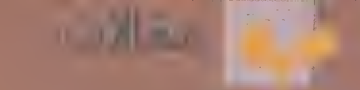
وبإنشاء الدولة الحديثة في السلطنة ظهرت الحاجة لخلق مؤسسة قادرة على التواصل مع النساء في المناطق النائية والأقاليم؛ لذا أنشئت ٢٥ جمعية نسائية تحت مسمى (جمعية المرأة العمانية) غطت أغلب أقاليم السلطنة، أنشئ أولها في ٢٣ سبتمبر ١٩٧٠ في العاصمة مسقط، وأشهرت رسمياً عام ١٩٧٢، وآخرها في ولاية خصب عام ١٩٩٤، وأشهرت رسمياً عام ١٩٩٩)

ولا تختلف جمعيات المرأة في سلطنة عمان عن مثيلاتها في الإمارات العربية المتحدة، حيث تتركز أهدافها وأنشطتها على رعاية المرأة والطفل من خلال الدورات التثقيفية والتعليمية ومحو الأمية وإنشاء رياض الأطفال والتدريب الحرفي والمهني للمرأة، وتركز هذه الجمعيات على ضرورة احترام التقاليد المحلية، ومن هذا المنطلق لم نجد أي تحرك لهذه الجمعيات للتصدي لممارسة ختان البنات الشائع في السلطنة، ولم يكن للجمعيات أي موقف مطلبي لصالح المرأة، وهي على غرار الجمعيات في الإمارات العربية المتحدة تعمل بتنسيق تام مع مديرية شؤون المرأة والطفل في وزارة العمل والشؤون الاجتماعية.

ولا تزال الحركة النسائية في الخليج تعاني من إشكاليات متعددة، أهمها: سيطرة السلطات التنفيذية على الجمعيات النسائية، بحيث لا يمكن لهذه الجمعيات القيام بأي تحرك إلا بموافقة الجهات الحكومية المعنية، وفي هذا الإطار تربط المساعدات المالية بمدى العلاقة مع السلطة، بحيث نرى الجمعيات التي تقودها شخصيات قريبة من الحكم تتمتع بدعم مالي من الحكومة ومن المؤسسات الخاصة الأخرى، في الوقت الذي تعاني جمعيات أخرى من قلة مواردها البشرية.

وتتمثل المعضلة الأخرى التي تعاني منها هذه الجمعيات في انحسار العمل التطوعي وشح مواردها البشرية وضعف إمكانياتها الفنية ، مما يؤدي من ثم إلى عدم قدرتها على رسم استراتيجيات وبرامج تلائم العصر. كما أن الغالبية العظمى من هذه الجمعيات لا زالت غير قادرة على الانفتاح على القاعدة النسائية في القرى والمناطق الأخرى، وتركز أنشطتها في العاصمة وتحصرها على النخبة المثقفة، مما يجعلها جمعيات نخبوية بامتياز. كما عجزت غالبية هذه الجمعيات في اجتذاب الشباب لصفوفها، وبالنتيجة فإن القيادات النسائية كما هي الحال في معظم البلاد العربية لم تتغير منذ ما يقارب الثلاثين سنة، لذا يخشى من انقراض هذه الجمعيات إذا استمرت الحال على ما هي عليه حالياً.





البحث عن حفيدات بلقيس تحولات المشهد الأدبي النسائي اليمني

نادية مرعي*



المشهد الأدبي النسائي في اليمن شأن المشهد العربي، يحفل بأقلام نسائية أثرت بالساحة الثقافية اليمنية، ومنحتها نكهتها الخاصة، فثمة شاعرات قطعن شوطاً في الميدان الإبداعي، واستطعن أن يتقن صياغة اللوحة الشعرية، ويرفدنها بلمسات أنثوية تجلي ثقافة اليمن، وتعلن عن وعي وفهم لطبيعة البيئة الاجتماعية، وفي كثير من الأحيان تنطوي على تحد للظرف الصعب، الذي تؤطره الرؤية الشرقية المنغلقة للمرأة، ويأخذ هذا التحدي - كما تذهب الناقدة وجدان الصائغ - أكثر من هيئة، فهو على صعيد الإبداع يستحيل إلى قصائد وقصص وروايات، وعلى صعيد الواقع فإن معظم الأديبات اليمنيات على صلة بالوسط الثقافي الأكاديمي، فمنهن جامعيات أنهين دراستهن الجامعية الأولية والتحقن بالدراسات العليا.

تسهم الأديبة اليمنية بحضور فاعل ومؤثر في الساحة الثقافية، توافقاً مع ما تنجزه من تقدم في مناحي العلم والبحث والدراسات. ولا بد من الإشارة إلى المرجعية الثقافية والتاريخية والاجتماعية لأولئك المبدعات اللواتي يستندن إلى الثقافة العربية الإسلامية برطانة العبارة وبحذافير معانيها، إضافة إلى الثقافة العالمية بسعة آفاقها واختلاف مشاربها.

تمكنت الأديبة اليمنية من تصوير همومها وقضايا بيئتها ومجتمعها، كما تقول القاصة (هدى العطاس)، وقدمت صوراً شديدة التنوع والخصوصية للواقع الاجتماعي الذي تعيشه، وهي في معظم إبداعاتها تشكل وتلون صور وفنون التعبير عن مكوناتها وعن أحاسيسها، وتوقها إلى المساواة والتحرر ورفع الغبن الاجتماعي والتسلط الذكوري عنها وعن نساء مجتمعها. وبحكم العوامل السياسية والتاريخية، فإن اليمن عرفت- خلال القرن العشرين الميلادي- مجتمعين يحملان كثيراً من صور التباين الحضاري، وهذا ما كان له أثر واضح على مسيرة الأدب اليمني على وجه العموم، وعلى الكتابات والنصوص النسائية على وجه الخصوص.

من الإمامة إلى الاستقلال

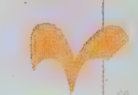
ففي (عدن) التي حصلت على نصيب وافر من التمدن والتحضر، ونالت المرأة فيها قدراً لا بأس به من التعلم والاندماج في الحياة العامة منذ الثلاثينيات بين التعليم الأهلي ومن ثم المحلي في الخمسينيات؛ نلاحظ بحسب العطاس، أن أدب المرأة استطاع أن يستوعب المرأة بشكل واضح وأن يجسدها بشكل جلي، وهي قد أخذت بأسباب العصر، وأصبحت متحررة وصاحبة قرارها، وعاملة وموظفة وتتعامل مع أدوات العصر بثقة واقتدار، والمتأمل للواقع الثقافي اليمني يجد أن الحضور الإبداعي للمرأة قوي ولا يمكن تجاوزه أو التغاضي عنه، لاغرو فالأديبة اليمنية ليست نبتة شيطانية لا جذور لها، بل إن لها قدوات فاضلات من جداتها اليمنيات كشخصيات ملهمة من مختلف العصور التاريخية، وعلى كافة الأصعدة الأدبية والعلمية والسياسية، فمثلاً (أروى الصليحي)، الملكة الصالحة، و(أسماء بنت شهاب) التي حكمت في الظل، وما شاع عنهما من الحكمة والحزم والتقوى والعلم وأسوتهما في ذلك ملكة سبأ (بلقيس).

وعلى مستوى الأدب والفكر والشعر والفقه واللغة وعلم الكلام في العصور الإسلامية برزت في اليمن المرأة محدثة وأديبة وشاعرة ومؤلفة، مثل: (كبشة بنت معد يكرب الزبيري، وهيفاء بنت صبيح القضاعية، وعمرة بنت زيد، وأم الصريح الكندية، وأم حمادة الهمدانية، وسودة بنت عماره الهمدانية، والشاعرة زينب الشهارية، وغزال المقدشية) اللتين ذاع صيتهما في عصر الإمامة - في عشرينيات القرن الماضي - كما لمعت أسماء في مجالات وآداب أخرى في الفترة نفسها، مثل: (شمس النهار بنت أحمد بن سبأ، وشمس الحور بنت الهادي بن إبراهيم، ودهماء بنت يحيي بن المرتضى صاحبة «شرح الأزهار» في أربعة مجلدات، و«شرح منظومة الكوفى» في الفقه والفرائض، ومختصر المنتهى في أصول الفقه، وكتاب «الجواهر في علم الكلام»، وغيرهن العشرات من راويات الشعر وناظماته ومدونات السير والأخبار والأقاصيص، ممن انقطع سلسالهن مع ثوران الفتن والحروب التي انتهت بقيام الثورة على الحكم الإمامي في اليمن، وقيام الجمهورية عام ١٩٦٢م، والاستقلال في الجنوب عام ١٩٦٧م.

لم ينقطع إبداع المرأة وإسهامها في الأدب والثقافة فإن وجود اسم (مثل أسماء محمد هاشم النونو) المولودة ١٩٢٨م إحدى كاتبات القصة والتي حصلت على قسط من التعليم الخاص غير الرسمي، لها اهتمامات بجمع التراث الصنعاني مصدرة كتب عدة من النوادر والحكايات والأغاني الصنعانية حتى صدور سيرتها الذاتية، إذ ليؤكد وجود (النونو)، كما لم ينقطع إسهامها في الثورة والاستقلال، ولكن هذا الإسهام ظل مهمَّشاً وغير معتنى به لأسباب لا تخفى على أحد، وهي راجعة إلى الأمية والجهل وسيطرة الأعراف القبلية، التي لا تنبع من دين المجتمع وقيمه السليمة، ولكنها أخلاط مفاهيم مغلوطة وعادات اجتماعية لعصر انفلاق وحروب وويلات سادها الفكر والجهل بالدين القويم وبمكانة المرأة وحقوقها في الإسلام.

وما تزال الأديبة اليمنية تقاوم ذلك الإرث بشكل

* شاعرة وكاتبة يمنية



مزدوج، فهي مقاومة الإرثين:

- إرث الجهل والأمية .
- إرث الهجرة والمنفى .

ولعلها ليست وحدها في هذين الإرثين، وإن كان أحدهما يؤثر بشكل مباشر،خاصة إرث الجهل والأمية المتمثل في الموقف الذكوري من المرأة من سلطة النظام الأبوي في صيغة النظام القبلي، وإرث الهجرة والمنفى المتمثل في الموقف الاستعماري من المجتمع اليمني، حيث أدت سلطة المستعمر إلى الاستبعاد وتحديد الإقامة ما أدعى إلى التهجير والمنافي الاختيارية والاغتراب القسري، مثل: (أبكار السقاف، وعزيزة عبدالله، وشفيقة الزوقري).

ولعل دلالة ذلك أن نرى الباحثين والمؤرخين والنقاد للأدب اليمني يؤسسون البدايات الأدبية لبعض الكتاب اليمنيين مع رواية مفقودة للكاتب (أحمد السقاف) في أندونيسيا التي طبعت بجاوة عام ١٩٣١م، وقيل: إن رواية: الصبر والثبات -١٩٢٧م مجهولة المؤلف سبقت، ولكن يبقى التأريخ الروائي مع محمد علي لقمان في رواية: سعيد — ١٩٣٩م، ونستطيع أن نقول خلال فترة تتجاوز الثلاثة عقود بين ١٩٣٠ - ١٩٦٠ أنها غير مؤسسة للرواية أو القصة اليمنية إلا بأرقام تاريخية، فلم يصدر خلال هذه الفترة سوى عشر روايات كتبها كتاب رجال.

جذور الحلم والتمرد

ولعل مسألة التقطع والفجوات كامنة في مسيرة الأدبية اليمنية ربما لفترات انقطاع قسرية عن تواصل استلهام الشخصيات الملهمة وتتابع النماذج؛ نردها إلى قيود ثقافية تشتد بقمعها وحجبها ما يؤدي إلى التمرد والهجوم؛ باستثمار الكتابة حتى أقصاها، حيث نجد أن كل كاتبة اتخذت كل الأجناس الأدبية وسيلة للتواصل بأي شكل لتكريس وجودها ودفعه إلى واجهة المشهد الثقافي.

وينقل لنا التوثيق وبعض الدراسات حول أدب المرأة في اليمن عدد من الأسماء التي ظهرت منذ مطلع الثورة والاستقلال في شطري اليمن - سابقاً- حيث ستعرف أسماء عدة من الكاتبات على رأسهن الروائية والقاصة (رمزية الأرياني) المولودة عام ١٩٥٥م في إريان من محافظ إب —يمن الشمال ، وهي حاصلة على ليسانس فلسفة مع مواصلة تعليمها العالي ، وقدمت العديد من الدراسات والأوراق البحثية حول المرأة ، ويسجل لها تاريخ الأدب النسوي أنها أصدرت أولى رواياتها : (القات يقتلنا -١٩٦٩) في دمشق، لترفدها برواية : (ضحية الجشع -١٩٧٠م)، ثم تصدر مجموعات قصصية لاحقاً: (عله يعود -١٩٨١م)، (القانون عروس- ١٩٩٨م)، (دار السلطنة -١٩٩٨م)، (السماء تمطر قطناً - ١٩٩٩م)، وتعد من الكاتبات اللواتي تواصل نشاطهن الثقافي حتى الآن. فيما يؤرخ لأول مجموعة قصصية لـ(شفيقة الزوقري) تحت عنوان «نبضات قلب-١٩٧٠م» في بيروت، وكانت أول كاتبه تطبع مجموعة قصص في يمن الجنوب - سابقاً - والزوقري مولودة عام ١٩٤٢م في عدن، وعملت في التعليم، وتقيم حالياً في الإمارات العربية المتحدة.

ولعلنا لا ننسى إضافة إلى (الإرياني، والزوقري) شخصيتين ساهمتا في العمل النسوي والثقافي معاً، الأولى: لـ(عزيزة عبدالله)، المولودة عام ١٩٤٥م التي لم يتسن لها تعليم نظامي ولكن تلقت تعليماً خاصاً وتخصصت في الكمبيوتر واللغة الإنجليزية، وتعد من رائدات العمل النسوي في اليمن، حيث ساهمت في تأسيس (جمعية المرأة اليمنية) في السبعينيات ، ولها دور بارز في مجلس النساء العربيات في الولايات المتحدة ، وبسبب تنقل زوجها السفير (محسن العيني) لم تستطع نشر رواياتها إلا متأخرة قليلاً ، وهي: (أحلام نبيلة -١٩٩٧م، أركنها الفقيه وطيف ولاية - ١٩٩٨م)، وإن كانت تتابع الكتابة في الصحافة. والشخصية الثانية هي (زهرة رحمة الله) المولودة عام ١٩٥٤م في عدن وتقيم فيها ، وحاصلة على إجازة في الأدب الإنجليزي من جامعة عدن ، وعملت محررة في وكالة سبأ للأنباء، وترأست المجلة النسائية في اتحاد نساء اليمن، وساهمت في النشر الصحافي بالجرائد والمجلات لقصصها، ولم تصدر كتابها القصصي إلا متأخراً تحت عنوان: (بداية أخرى - ١٩٩٤م).

وأما إسهام المرأة في الشعر آنذاك فقد كان ضعيفاً - كما يشير الأديب والباحث الراحل: محمد حسين هيثم في دراسته: (شهرزاد الحكمة) - إلا أنه يسعنا أن نقول إن (ميمونة أبوبكر) المولودة عام ١٩٤٨ في المكلا تعد أول شاعرة يمنية يصدر لها ديوان مطبوع تحت عنوان: (خيوط في الشفق)، وقد درست (أبوبكر) في القاهرة مختصة بالإخراج التلفزيوني، إضافة على ذلك فهي تكتب العديد من الأغاني التي عرفت بأصوات حناجر يمنية، وبدأت الشاعرة (ياسمين راجح) المولودة عام ١٩٥٣م بنشر قصائدها في الصحافة منذ عام ١٩٧٣م ولعله يؤرخ بقصيدتها: (ساعات ثلجية) كأول قصيدة لها، وإن كان أصدرت أول ديوان مطبوع لاحقاً بعنوان: (قيد وانعتاق عن دار الهمداني)، ولا نستطيع أن ننسى دوراً مهماً للشاعرة بنت اليمن (آمال الشامي) المولودة عام ١٩٥٦م في مدينة صنعاء، وتقيم فيها منعزلة الآن بعد حياة ثقافية ونشاط اجتماعي بارز تعدد في الاهتمامات والإنتاجات من القصيدة والقصة القصيرة إلى التمثيليات التلفزيونية والإذاعية

وقصص الأطفال والأغاني .

حيث نشرت (الشامي) أولى قصائدها من النمط الكلاسيكي: (أهفو للقياك) في مجلة بلقيس عام ١٩٦٦م، ونشرت قصصاً في مجلة معين عام ١٩٧٧م، وعُرفت كناشطة نسوية فقد لبست غطاء رأس ملون أحمر بدلاً عن العباءة وغطاء الوجه متحدية مجتمعها ، ورغم صدور مجموعتين شعريتين: (حبي العزيز-١٩٩٣م) و(براءة وحصولها على جائزة مجلة صوت الشرق عن قصة رمزية) إلا أنها في فترة ضيق من المجتمع أحرقت مكتبتها وانعزلت بعيدة عن كل هذا.

كذلك ظهرت في تلك الفترة نهاية الستينيات وبداية السبعينيات من القرن الماضي (سميرة عزام، ووفاء حسن ناشر، وفوزيه عبدالرزاق، وساميه محمود محمد علي، وثريا منقوش).

وفي الجنوب اتسمت غالبية الكتابة النسائية من القصص بالمباشرة والبساطة والواقعية، وتدور معظمها حول مشاكل المرأة ومعاناتها القهر والظلم والترويج بالإكراه.

لكن ما لبث أن اختفت تلك الأقلام بهدوء، كذلك كان الأمر في الشمال في ذات الفترة التي ظهرت فيها (رمزية الأرياني) القاصة، وعدد من الشاعرات، مثل: ياسمين راجح، وفاتن محمد، وأمة العليم السوسوه، وأنيسة عبدالله غانم، وايزا محمد، ونجيبة حسين، وأمال الشامي، وأفراح محمد سليمان، وأمل عبدالله، وآمنة النصيري (التي اتجهت إلى الفن التشكيلي بعد القصة)، ووليدة محمد مقبل، وإفتكار محمد إسماعيل، وسميرة عبده علي (تشكيلية أيضاً)، وسلوى الإرياني، وهدى عبدالله، واعتدال ديريه، وهدى علوي، وفوزية عبدالسلام طالب، وفاطمة بايزيد، ووداد القاضي، وبلقيس الحضراني، وفاطمه محمد بن محمد، وجميلة شوكت، ونجوى الإرياني ورؤوفة حسن.

ومن الطبيعي أن يختفي معظمهن تدريجياً أو انسحبن من الساحة الأدبية وبعضهن اتجهن لأشكال أخرى من الإبداع، كالإعلام والصحافة والدراسات الأكاديمية والعمل الثقافي والسياسي، والبعض منهن اختفين تماماً بأسباب الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المربكة والمتغيرة باستمرار حتى يومنا.

ولعل مسألة الاختفاء والعزلة مزدوجة الأسباب، كما حلل الناقد (حاتم الصكر) شهادة للقاصة (أروى عبده عثمان) معتبرة أن هناك أسباباً تؤثر على مسيرة الأديبة اليمنية، وهي من جهة المرأة نفسها، وأخرى من جهة المجتمع عموماً، وأما من جهة المرأة:

١-غياب النفس الطويل عند المبدعة.

٢-قلة القراءة والتثقيف الذاتي.

٣-عدم الثقة بالنفس.

وأما ما سببه من المجتمع فأسبابه:

١- العبء الأسري والاجتماعي.

٢- غياب المؤسسات الثقافية.

٣- غياب الحركة النقدية.

كفاح النون والكتابة

ولعل العقد الأخير يشهد تحولاً نوعياً للمرأة اليمنية المبدعة، حيث بدأت تظهر خارج الإطار المحلي متواصلة مع المشهد الثقافي العربي، ما سيجعل من مسألة الاختفاء والانقطاع مرحلة سابقة، وإن بدأت مع نهاية السبعينيات إلا أنها تنتهي مع بداية الثمانينيات، حيث ظهرت أصوات أدبية جديدة امتدت حتى التسعينيات، وحتى نهاية القرن الماضي، توالت بفواصل زمنية بسيطة لا تكاد تذكر، كأن نرى الروائية (سلوى المصرحي) تصدر ثلاث روايات متواصلة: (أشرقت الشمس - ١٩٨٤م، صراع مع الحياة -١٩٨٥م، ويبقى الأمل-١٩٨٦م)، ونرى (نبيلة الزبير) المولودة عام ١٩٦٤م التي بدأت بكتابة المقال الصحفي وشعر التفعيلة ثم قصيدة النثر والقصة والرواية، ولها عدد من الإصدارات التي أثرت الساحة الثقافية، مثل ديوان: (متواليات الكذبة الرائعة١٩٩٠م، وثمة بحر يعاودني -١٩٩٧م، و محايا - ١٩٩٩م)، وصدرت لها رواية: (إنه جسدي -٢٠٠٠م) وفازت بجائزة نجيب محفوظ.

وحول شعر (نبيلة الزبير) في واحدة من محطاته، يقول الناقد (حاتم الصكر): لقد توفرت (نبيلة الزبير) ضمن وعيها بالدور الثقافي والاجتماعي للمرأة وخصوصية هذا الدور؛ على قضية مهمة يتقابل فيها الرجل(صانع الخطاب) والمرأة (مستهلكته وضحيته) تقابلاً عدائياً يندحر فيه الرجل ويقصى ويستعاض عنه بالذات الأنثوية باستنفار ذكورة كامنة في المرأة، فإن أخطاء الرجل وخطاياه أنه أزالها ليضع لغته وتصوراته، وستلخص (نبيلة) ذلك كله في قالب شعري بالغ الدلالة عن قهر وضحايا وعزلات». (انفجار الصمت: الكتابة النسائية في اليمن).

والشاعرة (هدى آبلان) المولودة عام ١٩٧١م صوت شعري متميز بدأت بالتفعيلة، وحالياً تكتب قصيدة النثر وصدر لها: (وردة شقية الملامح - ١٩٨٩م، ونصف إنحاءة - ١٩٩٧م، ومحاولة لتذكر ما حدث - ١٩٩٩م، وأخيراً: اشتماسات). وترى الناقدة (وجدان الصائغ) في شعرها، صوتاً مغايراً. وقد وجدت قصيدة الومضة صداها في (شعر هدى آبلان)، إذ طبعت نصها الشعري بطابعها ولاسيما في مجموعتها الشعرية الثالثة: (محاولة لتذكر ما حدث - ١٩٩٩م).

والشاعرة (فاطمة العشبي) التي كتبت الشعر

الشعبي بالعامية ثم التفعيلة والعمود المقفى، وصدر لها ديوان: (إنها فاطمة). وشفاء منصر القاصة وزهرة رحمها الله، و(أروى عثمان) القاصة التي تكتب القصة بالعامية وتهتم بالأدب والتراث الشعبي، و(آمنة يوسف) المولودة عام ١٩٦٦م قاصة وشاعرة متميزة صدرت لها مجاميع شعرية وقصصية، منها: (جوقة الوقت - ١٩٩٧م)، واتجهت إلى النقد والدراسة الأكاديمية، وهي الآن أستاذة جامعية في جامعة صنعاء تدرس النقد والأدب المعاصر.

والقاصة (هدى العطّاس) المولودة عام ١٩٧٠م التي تكتب في اليومي والمسكوت عنه في المجتمع، صدرت لها مجموعات قصصية هي: (هاجس الروح هاجس الجسد- ١٩٩٥م، ولأنها - ٢٠٠١م، وبرق يتدرب الإضاءة).

و(نجلاء العمري) قاصة وشاعرة فازت بجائزة العفيف في القصة عن مجموعة: (أوجاع بنكهة الليمون - ٢٠٠٢م)، والشاعرة (ابتسام المتوكل) المولودة عام ١٩٧٠م أصدرت ديوان (شذى الجمر - ١٩٩٨م) ولها ديوانان جديدان، وتدور كتاباتها بين التفعيلة والنثر وتهتم بحساسية مشاكل المرأة وواقعها الصعب، و(نادية مرعي) شاعرة تسعينية تكتب التفعيلة وقصيدة النثر صدر لها ديوان : (أزاهير العطش).

و(بشرى المقطري) وهي تكتب الخاطرة والقصة والمقال الصحفي، و(منى باشراحيل) شاعرة وقاصة شفافة صدرت لها مجموعة قصصية، و(أزهار فايع) تكتب الشعر والخاطرة، و(نورا زيلع) وهي قاصة ممتازة أصدرت مجموعة قصصية ثم انشغلت بالأسرة وسافرت خارج اليمن، ومثلها (عفاف البشيري وسلوى الصرحي وريا أحمد)، أما القاصة والروائية (نادية الكوكباني) المتميزة في روايتها كذلك في القصة، فهي أستاذة في الهندسة العمرانية بجامعة صنعاء، والشاعرة (علياء فضائل) قاصة وشاعرة ممتازة انزوت بعيداً عن الأدب، و(مها ناجي صلاح) قاصة مبدعة تهتم بشؤون الأطفال وإبداعاتهم تنتهج أسلوباً خاصاً في الحكي وروي قصص الأطفال وأدائها، وهي ترأس مؤسسة إبحار للطفولة والإبداع.

هذا الجيل التسعيني من الأديبات سيطرت على كتاباتهن عواطف وعقلانية الواقع الاجتماعي، ومواجع المرأة والرجل مع الحرية والوجود.

بعض تلك الأقلام اتجهت إلى الصحافة، مثل: (نبيلة الكبسي، والروائية عزيزة عبدالله)، التي انشغلت بعد روايات ثلاث .

ومع أواخر التسعينيات ظهرت أسماء شعرية وقصصية وروائية بديعة، ترفد الإبداع الأدبي للمرأة في اليمن، مثل: (غالية حسين)، الشاعرة التي تكتب العمود واختفت في الوقت الحاضر، والشاعرة (سوسن العريقي) وهي شاعرة تكتب قصيدة النثر، وصدر لها: (مربع الألم)، وفازت مجموعتها: (أكثر مما يلزم) بجائزة النعمان في بيروت، كما أنها تدير موقعاً ثقافياً على الإنترنت يدعى:عناوين ثقافية، و(إفتهان الزبيري) وهي شاعرة مبتدئة لها محاولات شعرية، و(سماح الشغدري) وهي شاعرة كتبت القصيدة العامية، وصدر لها ديوان عامي: باسم (زهرة الماسي) وحالياً تكتب قصيدة النثر.

وهناك الصوت الشعري القوي (نوال الجوبري) وهي تكتب الشعر المقفى الكلاسيكي وقصائد نثرية رائعة تعالج بشفافية الحال اليومي في الحياة اليمنية للمرأة والرجل، وهناك (إيمان حميد، وليلى الهان) شاعرتان تجربان بجد ووعي، والشاعرة (ميسون الأرياني) وهي شابة، وتتلمَّس طريقها بجرأة وقوة، إلى جانب ظهور أصغر روائية يمنية وهي (هند هيثم) وهي كاتبة متميزة بدأت بمجموعات قصصية ثم روايتان: (ملوك لمساء الأحلام والأماني - ٢٠٠٣م، وحرب الخشب- ٢٠٠٣م)، وكذلك ألحقتهما برواية: (الأنس والوحشة) وهي روايات في غاية التميز والإبداع السردي.

ومن وقت إلى آخر تتحفنا الساحة الأدبية اليمنية بأقلام جديدة ومتجددة في معالجة الحال اليومي والمعاصر، لكن هناك تقصير وابتسار في هذه العجالة البسيطة، التي حاولت أن تعطي القارئ نظرة شبه شاملة على مشهد الكتابة النسائية في اليمن، هذا المشهد الذي يمثل نموذجاً خصباً للبحث والدراسة وتسليط الأضواء، لاسيما مستوى الأدب والإبداع الذي تسهم به الكاتبة اليمنية، فليس من السهل تجاوزه أو إهماله مقارنة بما يعتمل في الساحة الثقافية العربية.

المراجع

صنعاء الاول [illegible]

- معجم النساء اليمنيات، عبد الله المحبشي.

[illegible] ائدات يمنيات، وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل-

[illegible] ، د.حاتم الصكر.

- إلمقة موقع القصة اليمنية www.elmaqah.net .

- ذاكرة للمستقبل، موسوعة المراة العربية ، الجزء الثالث ، المجلس الاعلى للثقافة - مؤسسة نور .



سيدة الشاشة الخليجية حياة الفهد بين مرآة الخيال وواقع التمثيل

فتحية الحداد*



الفهد وحسين عبدالرضا في مسرحية قناص خيطان

من أدائها، تضيف.. وتحذف.. وتركز على لحظة معينة وتلغي أخرى. العفوية التي نغفل عنها أو نتجاهلها هي أداة إنسانية لها أهميتها عندما تعبر بصدق عن آمالنا وتكشف عن طموحاتنا وتنبئ عن اتجاهاتنا، ولأن العفوية تعبير طبيعي يمارس دون انفعال مدروس يقوم به المؤدي أو الممثل دون تصنع محسوس يُفرض على المتلقي، فإنها - العفوية - تمر علينا أحياناً دون أن نلمس نوازعها فتكون حريراً يفلت من بين أصابعنا.

إن الحديث مع فنانة بتجربة غنية، يجعلنا ننتبه إلى تلك اللحظات أو الثواني السريعة في عمر البديهة ولجوئها الفطري إلى التمثيل لتقول وعلى لسان الشخصية ما يصعب التصريح به في الحياة، تختبئ خلف قناع الممثل ليس من أجل أن تختفي ولكن لتظهر بالطريقة التي تناسبها. انغلقت الفتاة على نفسها ومرآتها لتكشف عن موهبتها البديهة التي قادتها إلى المرآة، ليصبح الوقوف أمامها وقوفاً مع النفس، وصورة من صور النقد الذاتي، ولحظة من لحظات التأمل الذي يتجسد بالحديث إلى النفس. في أحد دروسه التي أطلقها تحت عنوان «كيف تصبح ممثلاً» أو (Devenir Comédien) يقول المسرحي الفرنسي (Cochet): (ليس هناك ما يسمى بالمونولوج، أو الحديث الأحادي، فأنت حينما تتكلم إلى نفسك أو معها فأنت تتحاور مع الآخر فيك، وعلى المسرح فحاورك الذي يعرف بالمونولوج يشترك فيه الجمهور أيضاً لأنه ببساطة يستمع إليه ويتأثر به في فهمه لمجريات العرض المسرحي). من هنا نرى أن وقوف الشابة (حياة الفهد) أمام المرآة هو نوع من الاختبار الذي تستخدمه لامتحان أدائها، واستغراقها في ذرف الدموع هو مقياس يمكن أن نعتمد عليه في تلك المرحلة؛ لتقييم حالة التماهي التي كانت تحاول الوصول إليها لتشبه شخصيات الفيلم في أدائها.

نهاية المشهد الذي وضعناه واستقيناه من تجربة (حياة الفهد) وموقف والدتها فيه إشارة وتعبير مختزل عما يمر به الفنان منذ بداياته الأولى، وربما طوال رحلته الفنية من مواقف من محيطه سواء من الأهل أو الجمهور أو حتى الزملاء.

في لقائي معها حدثتني (حياة الفهد) عن مشاهدتها للأفلام وحرصها على الذهاب إلى السينما، ومع أن المشاهدة الواحدة كانت كافية بالنسبة لها كي تحفظ حوارات الفيلم ولأن تعيدها أمام المرآة التي تواطأت هي الأخرى في لعبة التمثيل، إلا أن (حياة) كانت تحرص على مشاهدة الفيلم الواحد أكثر من مرة. ولقد شدني الحديث عن العتاب الذي يحصل بينها وبين والدتها بعد كل فيلم، وتصورت أن المرايا في حياة هذه الفنانة لم تكن رمزاً للزينة بقدر ما كانت عنصراً من عناصر مواجهة الذات وكشف جوانب من الحقيقة.

الحدباء سيرة الانطلاق

«اعتادت تقديم دور العجوز حتى كادت تخفي على الكثيرين أن عمرها لا يتجاوز السابعة عشرة... تستعين بتعبيرات وجهها أكثر من حركات يديها... تعلقها بالمسرح يدفعها لأن تتمنى الموت على خشبته فعلاً تمثيلاً».

موفق بني الموجة - مجلة الكويت فبراير ١٩٦٥م.

الوقوف على البدايات أمر حسن ولكن مشوار (حياة الفهد) الممتد لأكثر من أربعة عقود يدفعنا لأن نستمر في البحث. الفتاة حياة وبعد تجربة فنية متواضعة قضت لها تصاريف الزمن أن تتزوج وتتوارى عن دروب التمثيل، ولم تشأ الأقدار استمرار ذلك الارتباط الأسري، وظل التمثيل عالقاً في ذهنها وقلبها. تتجه إلى التلفزيون، الفرص قليلة. هناك دور اعتبرنه زميلاتها بسيطاً، فاعتذرن عن أدائه. تصف حياة الفهد تلك اللحظات، وتقول: كان لدي رغبة قوية في العودة إلى التمثيل.

اتخاذ مثل ذلك القرار في هذه اللحظة يرتبط من جانب برفض الممثلات الأخريات لهذا الدور، ومن جانب آخر بعنوان العمل (الحدباء) الذي يوحي بالبشاعة. وعلى مضض قبلت (حياة الفهد) أداء دور (الحدباء)، وللمفاجأة وجد العمل صدى في الشارع الكويتي. وأسأل الفنانة اليوم: ولكن ألم تنجذبي إلى فكرة أنك تؤدين شخصية تجسد عنوان العمل بأكمله؟ فتنفي ذلك، وتقول:

- في تلك الأيام كنت شابة، وكغيري لم أكن أعي أهمية ذلك في بلورة الشخصية التي أؤديها، أو معطياتها التي تجعل المشاهد ينجذب إلى العنوان والممثل على نحو سواء.

لم تلتفت (حياة الفهد) إلى العنوان، ولكنها اهتمت بالشخصية التي ستؤديها، الآن وبعد أن مضى أكثر من عشرين عاماً على المسلسل يمكن أن نقول إن رغبة الفنانة في العودة إلى التمثيل كانت سبباً في قبولها للدور، لكن التميز في أدائها كانت له على الأرجح أسباب أخرى.

د.صالح سعد في كتابه الذي أشرنا إليه يتحدث عن الازدواجية معتبراً الدور الذي يقوم به الممثل (وسيلة ننسب بها كل أفعالنا وأقوالنا وأمنياتنا إلى ذلك الآخر الذي يقف خلف القناع)، فهل تعاملت حياة الفهد بنفس الأسلوب مع (الحدباء)؟

هل تعاطفت معها وتفهمت رفض الآخرين لها، واتخذته ذريعة تتقرب فيه من الشخصية المرسومة في النص؟

في كثير من الأحيان تصادفنا الرغبة بالتعبير عن مشاعرنا، فتخوننا قدراتنا، وقد نتكبر على آلامنا ونتوقع أن وضعها في خانة النسيان كفيل بموتها فإذا بها تظهر أمامنا في لحظة انكسار أو انبهار. (حياة الفهد) وبعد غياب عن التمثيل وجدت أن عودتها تعادل صرخة تصدرها تلك الحدباء البكماء، أوعزت إلى عاطفتها وطاقتها لأن تنتسب إلى تلك الحدباء لتكون جزءاً منها، فانصهرت أنا الممثل مع الآخر، وتجردت الشخصية من غموضها بتراجع أنا الممثل التي قبلت الآخر بتشوهاته، وجعلت المرآة تتكلم وتقول للحدباء: أنت أجمل الحسناوات. عرفت (حياة الفهد) كيف تنسب أفعالها وأقوالها وأمنياتها إلى الحدباء حينما حولت التمثيل وإيحاءاته إلى صدق في الأداء، فأعطت الشخصية ما تستحق، وأخذت منها ما يطفئ عطشها للتمثيل.

كانت (حياة الفهد) في مقتبل العمر حين مثلت دور الحدباء، ولم تكن تلك المرة الأولى التي ينحني فيها ظهرها لتتظاهر بالتشوه أو بالشيخوخة، فقد ظهرت في أعمالها الأولى في العام ١٩٦٥م بدور الأم لممثلين يكبرونها سناً، مثل: منصور المنصور الذي مثل دور ابنها في مسرحية (ضاع الديك) عام ١٩٧٢م، بل إنها في مسرحية واحدة كانت تظهر بدورين، مرة بدور شابة، ومرة بدور عجوز؛ لتؤكد أن الممثل يبقى هو المفتاح للعمل الدرامي وتجسيد الأدوار.

حياة الفهد الكاتبة

عندما كتبت (حياة الفهد) المسلسل الخليجي «الفرية» اقتربت أكثر من الجمهور الذي شعر بقلم الكاتبة وهو يرسم بدقة شخصيات العمل، ويضع حواراتها من البيئة المحلية. و«الفرية» لم يكن أول ما كتبته حياة الفهد، فقد شاركت بكتابات في مجلة «الكلمة» التي أصدر مسرح الخليج أعداداً منها عام ١٩٦٤م، وكان لها إصدار عنوانه «عتاب» شمل (٤٠) قطعة شعرية، وقد وصفتها إحدى الصحف بأنه «غلب عليها الحزن والمعاناة». والإشارة إلى «طابع الحزن» تذكرنا بمرحلة الستينيات وبدايات (حياة الفهد) ودوافعها التي كانت وراء اختيارها لمواقف وشخصيات بعينها تجعلها تمثل وتنخرط في البكاء أمام المرآة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تجعلنا نتساءل هل امتدت هذه المعاناة إلى مسلسل «الفرية» الذي شاهدناه عام ٢٠٠٦م؟

فكرة المعاناة في «الفرية» بدت معقولة لأكثر من سبب: فالمسلسل اجتماعي: أي أنه يحمل جانباً إنسانياً تتباين فيه الشخصيات وصفاتها، وإلى جانب ذلك، فإن العمل ركز على القهر الذي يصيب المرأة وهو أمر نتفهمه في مجتمع تقع فيه المرأة تحت وطأة تقاليد فهمها المجتمع على أنها مكسب لا يجادل فيه الرجل،

ولكن ما يعنينا هنا المعاناة التي يتكبدها المؤلف ليرسم بدقة تفاصيل شخصياته وحواراتهم. ونسأل (حياة الفهد) عن علاقتها بشخصياتها، فتقول: «في أكثر من مرة خطرت لي فكرة، وكنت أطلب من بعض الزملاء كتابتها وصياغتها في عمل درامي، وتبين لي أنه من الصعوبة على الآخرين الاقتراب من الفكرة كما أدركها أنا. أما بالنسبة إلي فالشخصيات التي أضعها في أي عمل لا تكون فقط من نسج خيالي، إنما هي شخصيات عايشتها، وأعرف لما تتصرف على هذا النحو أو ذاك؛ لأنني أعرف تاريخها، حركاتها، وحواراتها. أمي مثلاً».

تحدثت (حياة الفهد) عن علاقتها وكيف أن التصاقها بوالدتها جعلها تراقبها وهي تتحدث، فتحفظ عباراتها وتطبع في ذاكرتها إيماءات أمها عندما تقلق لأمر ما، فتضرب بيديها بإيقاع مثقل بوطأة الحسرة والألم. (حياة الفهد) عندما تكتب تنبش بين أحياء عرفتهم، وتتعامل مع شخصياتها كأشخاص يعيشون أمامها لا كشخصيات حُشرت بين سطور النص، وأما ظاهرة الحزن في أعمالها فهو عدو تترقب وصوله، وتستعد له، ومتى حاول الوصول إليها سخرت منه، وراوغته، وجعلت ظهوره إلى الحياة وسيلتها للنيل منه.

الأنا عند الممثلة والكاتبة (حياة الفهد) تبحث عن الآخر، تستند إليه ليغفو على كتفها. (حياة الفهد) أعطت للفن ومثّلت وهي فتاة في متقبل العمر دور الأم والعجوز، واليوم وبعد أربعة عقود من تلك المرحلة عاد إليها الشباب ورأيناها أخيراً بنتاً تطرد الحزن عنها، وتقفز من مكانها، وبكل خفة تطير فرحاً وهي تحظى بأكثر من جائزة لمسلسل «الفرية»، وكأنها تقول: إن تجديد الشباب هو في تجديد العطاء.

حياة الفهد سيرة ذاتية

مواليد سنة ١٩٤٨م درست في الكويت ،وبدأت التمثيل عام ١٩٦٢م بمسلسل: عايلة بوجسوم ، وفي مسرحية :الضحية عام ١٩٦٤م، وواكب ظهورها بداية ظهور الممثلة في الكويت على المسرح من بعد صعود مريم الصالح ومريم الغضبان على خشبة المسرح عام ١٩٦٢م، وتزوجت لفترة وأنجبت ابنتها سوزان ، وعملت في الإذاعة بين عامي : ١٩٦٥-١٩٦٨م.

و اشتركت حياة الفهد في أول فيلم كويتي عام ١٩٧٠م الذي أخرجه : خالد الصديق، وكان بعنوان: بس يا بحر! ثم شاركت في فيلم ثان بعنوان : الصمت عام ١٩٧٦م.

أصدرت حياة ديوان شعر عام ١٩٧٩م بعنوان: عتاب، ومارست الكتابة حيث كتبت قصص وحوارات وسيناريوهات الكثير من الأعمال الدرامية.

روّاد تعليم المرأة السعودية
قراءة في صحافة الأفراد

لقد شقت المرأة السعودية طريقها في السياق الثقافي فاعلة من خلال تعليمها، ومن ثم كتابتها سواء كانت شاعرة أو قاصة أو كاتبة، ولعل الدعوات التي طالبت بتعليمها منذ البداية مرهونة بمجموعة من المثقفين التنويريين الذين أدوا دوراً وطنياً في صحافتنا، وخاصة في صحافة الأفراد قبل صدور قانون المطبوعات عام ١٩٦٤م.

ولعل البحث في صحف ذلك الوقت ما بين المناطق الغربية في الحجاز، والوسطى في نجد، والشرقية في الإحساء، يتيح لنا الاطلاع على مجموعة من المقالات والافتتاحيات والزوايا التي كتبها مجموعة من المثقفين، الذين كانت الصحف إحدى ممارسات التنوير الثقافي والاجتماعي في بلادنا، وكان لبعضهم إبداعات في الشعر والسرد، مثل: أحمد سباعي، ولبعضهم الآخر دور تأسيسي رائد في جمع المأثور الشعبي، مثل: عبد الكريم الجهيمان وما إلى ذلك.

وفي هذه المقالة ستكون لنا قراءة تاريخية عن أوائل الدعوات إلى تعليم المرأة من هؤلاء المثقفين، كذلك عن أوائل الكاتبات بأسمائهن الصريحة، والصفحات المعنية بالمرأة والطفولة في الصحف الصادرة آنذاك، ولعل هذه الفترة نستطيع حصرها بين أوائل الثلاثينيات وأوائل الستينيات الميلادية (الخمسينيات والسبعينيات الهجرية).

ولعلنا لا ننسى التذكير أن بعض المثقفين ممن سجلوا كتابات مهمة حول مواضيع تخص المرأة كالمطالبة بحق تعليمها وأثره على تربية الأطفال، وتناول مسألة حق الاختيار في الزواج، لم تتح لهم فرصة النشر في الصحف آنذاك، مثل المفكر: محمد حسن عواد -وهو الشاعر والناقد- عبر مقالات جمعها في كتابه الشهير: خواطر مصرَّحة -١٩٢٦م، وثم عبد الله القصيمي في كتابه الشهير أيضاً: هذي هي الأغلال -١٩٤٦م، حيث طبعت الكتب في مصر وواجهت مشاكل رقابية أدت التحقيق مع عوَّاد وحملة هجوم وتكفير للقصيمي، ولعل المسألة تتعدى قضية المرأة إلى قضايا اجتماعية وثقافية عامة حول العلاقة مع التراث والماضي، وتدور حول أطروحات فكرية ونظرية مغايرة للسائد الثقافي، وهذه من الأسباب المتعددة لمثل تلك التهجمات المدعية والاتهامات الزائفة.

ونستطيع في هذه المقالة تناول أوائل ما نشر من مقالات، ونعرض لكم بعض أفكارها التي احتوت عليها تلك المقالات حسب الترتيب التالي:

صحف الحجاز

نشر محمد راسم مقالة: المرأة وقوة فعلها في ولدها، في جريدة (صوت الحجاز) عام ١٩٣٣م، ومما ورد فيها: « أول ما نأتي إلى الوجود نكون بين أحضان المرأة، وأول غذائنا لبانها، وهي وحدها التي تتكفّل بحاجياتنا ونحن في المهد، ولا تمضي بضع دقائق دون أن تكون بالقرب منا أو نكون محمولين بين ذراعيها، تلقننا الألفاظ التي نحتاج لها للتعبير عن رغباتنا، والخلاصة: هي كل شيء أوليّ في التربية التي عليها المعول في باقيها، وواجبها أكبر وأقدس من واجب الرجل الذي لا يدخل بيته إلا مرتاحاً أو قاضياً حاجة للبيت».

وفي بقية المقالة يكمل حديثه: «يجب ونحن صنيعة المرأة أن تكبر الصنيعة لها ونحترمها أولاً أقل أن نخاف خطرها على الرجال الذين ينشؤون من يدها، فنتدبرها بما يعهد لنا منها أبناء صالحين للمستقبل، وذلك لا يكون إلا بتهذيبها وتثقيفها — لا أقول ثقافة المرأة الغربية معاذ الله — ولكن إلى القياس الذي تخرج من جهلها، وكما يحبه الدين ويرضاه اقتداءً بعائشة أم المؤمنين، وخديجة بنت خويلد، وأسماء بنت أبي بكر، وعائشة بنت طلحة، وسكينة بنت الحسين، والخنساء وغيرهم من أمثالهم، فلا يبقى حينذاك للرجل منا مجال النقد والحط من مقدارها، ونجد فيها غير سعادة أولادنا سعادتنا المنزلية، وأين هي حياة العلم من حياة الجهل؟».

والقاص والروائي أحمد سباعي نشر مقالة: الأدب النسوي في الحجاز عام ١٩٣٤، وهي من مقالته التي تعد أول مقالة تتحدث عن أدب نسوي، فيقول: «أطلعني صديق على كراسة أدبية بقلم آنسة حجازية عاشت في هذا القرن وماتت لبضع سنين خلت، تاركة بعدها آثاراً تدل على رجاحة عقلها وعلو نفسها، ونحن هنا ننقل ذرات من تلك الآثار ألا هي مذكراتها، كأنها كانت تكتبها تصف فيها تربيتها وتعلقها بالأدب. قالت في صفحة منها: كنت منصرفة بنشاط إلى كتاب فقيهتي، تعلمت

* كاتب ومؤرخ صحافي - السعودية

فيه القراءة ولا أنكر أن ذلك على طريقة ملتوية طويلة كثيرة اللف، لكنني لا أنسى إخلاصها، وأعتقد أن لها دخلاً كبيراً في نجاحي. وقالت في صفحة أخرى: لا أدري لمَ كانت تعنى فقيهتي بي لأتقن قراءة المولد، وأجوده، لقد كنت أتأفّف ولكن فقيهتي كانت شخصية محبوبة! تلجئني إلى الطاعة، أو كنت في داري أبتهج لمرأى مكتبة أخي ويبهرني تنسيقها وألوان مجلداتها، ولَكَم جلست أتمتع بالنظر إليها فقط. ولاحظ أخي مني ذلك فاستخرج منها كتيباً مشكولاً في حروف كبيرة لا عنوان له وبدأ يعتني بي حتى درجت في القراءة، وعلّمني مبادئ الكتابة فتقدمت فيها ثم كتبت وكتبت وكتبت. كتبت ما أحسسته، ثم ما استفدته من مطالعاتي. وقالت في صفحة أخرى: لا أدري ماذا يقول عني بني وبنات جنسي أيسمونني شاذة ويصمونني بالخروج ما دمت أحتفظ برأي الحجاب على أن تتعلم المرأة، ولا بأس من أن تكتب، ولا بأس من أن ترفع صوتها برأيها في المجتمع من وراء ما يصونها؟

هذه بعض نفثات قليلة آثرنا نشرها وعسانا نستطيع نشر غيرها في فرصة مؤاتية».

وتتواصل مواجهات الأستاذ سباعي من خلال قيامه بكتابة رد على مقالة كتبها محمد علي رضا - رئيس تحرير جريدة صوت الحجاز - الذي ورد فيها: أنه لا يحبذ فتح مدارس لتعليم البنات، وكان يرى أن المرأة لا ينبغي لها أن تتعلم في المدارس، وأن بيتها أصون لها، وأن يكتفى بتعليمها الدين، وأن كتابة المرأة في الجرائد أمر غير مستساغ!

ويرد عليه السباعي بمقالة في نفس الجريدة: تعليم المرأة لا يكون مدعاة لفسادها، ويعود رضا لكتابة مقالة مستغلاً رئاسة التحرير في تمرير أفكاره الرجعية عبر افتتاحية الجريدة بعنوان: كلمتنا الأخيرة حول تعليم البنات، يرد فيها على منتقديه ويستشهد بآراء على خطورة تعليم المرأة!

ويتلقى ردوداً متكررة باسم مستعار: متعلمة حجازية (صوت الحجاز، العدد ١١٦)، تشيد تلك الردود بموقف الكاتب الأديب الذي رفع صوته لأول مرة بتعليم المرأة، وتدعوه ألا ينثني عن هذه الدعوة -تقصد: أحمد السباعي - وتوجه الدعوة إلى المخلصين من المواطنين إلى تأسيس مدارس للبنات يتعلمن منها أمور دينهن وتربية أطفالهن، وتكتب متعلمة حجازية في (صوت الحجاز، العدد ١٢٢): نبذة عن الطريقة التي تعلمت بها القراءة والكتابة، ودعوة الرجال إلى مؤازرة تعليم الفتاة، وفتح بعض المدارس لهذا الغرض.

اعترف لاحقاً أحمد السباعي أنه من كتب هذه المقالات، كما أنه كتب باسم مستعار آخر: فتاة الحجاز.

ولعله لم يكتف بل في كتاب: وحي الصحراء الذي صدر عام ١٩٣٦م، حيث احتوى على مختارات من مقالات وقصص وقصائد لمثقفين من الحجاز، وقد حوى إضافة إلى قصائد التي كتبها مقالة: حاجتنا إلى تعليم البنات، مما يؤكد هذا الدور التنويري الصامد والمتواصل بلا كلل ولا توقف، ولا ننسى أنه قدم روايته: فكرة -١٩٤٦، وقصصه القصيرة، وسيرته الذاتية: أيامي، مايؤكد على أن قضية المرأة إحدى موضوعاته الأساسية في مسيرته الأدبية حيث أنها التزام كامل.

ونشير إلى أنه تم تخصيص صفحات تعنى بشؤون المرأة والطفل والأسرة، وفي صحف المنطقة الغربية في جريدة (حراء) خصصت فيها صفحة: حراء النسائية بعنوان فرعي: لإصلاح الأسرة، وفي مجلة قريش: إليك سيدتي، ورواق السيدات الذي حرره فؤاد عنقاوي بمعاونة بعض المحررات اللواتي لم يصرح بأسمائهن، كذلك سعت جريدة عكاظ إلى تخصيص صفحة: المرأة والمنزل، ولاحقاً: المرأة والطفل.

صحف الأحساء:

وفي صحف المنطقة الشرقية سنجد أنها أسهمت من خلال بعض الشخصيات المثقفة، ولعلنا لا ننسى في صحافة المنطقة الشرقية ما قدمه الأستاذ عبد الكريم الجهيمان من خلال نشره لمقالة: نصفنا الآخر، في جريدة أخبار الظهران ١٩٥٥م، التي أدت إلى إيقاف الجريدة، وإيقافه عن الكتابة، وقد نشرها تحت اسم مستعار موقع: الدمام -م. البصير، ولكنه أعاد نشرها بعد سنوات باسمه الصريح، كما قال في شهادة عن تجربته الصحفية والتنويرية، وقد ورد فيها: (هنا عندنا حقيقة واضحة يعرفها الصغير قبل الكبير، ويدركها العالم والجاهل، هذه الحقيقة هي: «إن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» ولا سيّما مبادئ

الدين وتدبير المنزل وتربية الأجيال القادمة، ومع ذلك فإننا لا نزال نرى الكثيرين من مواطنينا يتهيبون من تعليم بناتهم، ويذهبون في تهيبهم هذا إلى حالات هي أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة، ويتركون بناتهم أشبه ما تكون بالببغاء التي تحكي ما تُلقَّن فإذا خرجت بها قليلاً عما لقنت وجدتها كالعجماوات الأخرى اللواتي لديهن شيء من الذكاء الفطري إلا أنه ينقصهن التوجيه العلمي والصقل الفكري).

ويرد في المقالة قبل أن تنتهي: (إننا نتوجه بهذه الكلمة الملمزة بالإخلاص والغيرة إلى صاحب السمو وزير المعارف الذي عرف بعقليته النيرة وبصيرته النافذة؛ لدرس هذه الناحية الهامة في حياتنا من جميع نواحيها، والبدء فيها بخطوات متزنة وكيفيات تتناسب مع بيئة بلادنا وتقاليدها).

ونرى الشاعر والكاتب سعد البواردي الذي أسس مجلة: الإشعاع عام ١٩٥٦ في مدينة الخبر يورد في كلمة العدد السادس مقالة: شبابنا في حيرة، يدعو فيها إلى تعليم الفتيات لكونه لاحظ عودة الكثير من أبناء البلد الذي درسوا خارجها بزوجات أجنبيات؛ وذلك بسبب الفارق بين تعليمهن وحرمان تعليم فتياتنا، ومما ورد في المقال: «إن علينا أن نفتح أفقاً معقولاً من العلم تجاه بناتنا ليتمكن لهن التطلع إلى الحياة والمسؤولية بمنظار أبيض، وليتمكن الزوج المواطن المثقف من أن يجد في بنات جنسه زوجة صالحة تتجاوب مع شعوره الجديد ومع ذوقه الجديد.

وليت وزير معارفنا الجليل النشيط أعار شيئاً من اهتمامه لاقتراحنا المتواضع، والذي نرى فيه حلاً معقولاً وكاملاً للقضايا والأخطار التي تنتظر الجنسين فوق مركبة الحياة القادمة، ولنا في سموه أمل كبير.

إن فتياتنا في حيرة وشبابنا في حيرة من طريقة أيضاً حول اختيار من تعيش وتصلح لحبه وقلبه، وأمامنا مستقبل غامض يهدد كثيراً من أسرنا بالنكبة والضياع، فهل يمكننا العمل وما زال الخطر في أول الطريق من أجل تلافيه؟».

وخصصت جريدة الخليج العربي لعبد الله شباط صفحة عن المرأة عنونت بـ: نسائيات، وقد حررتها سميحة أحمد وسمراء الجزيرة.

صحف نجد

ولعل صحافة الأفراد ساهمت بشكل كبير حتى في منطقة نجد في دعوات تعليم المرأة، وجريدة القصيم خير مثال التي كان صاحب امتيازها عبدالله العلي الصانع، ورئيس تحريرها عبدالعزيز محمد التويجري، وأشرف على تحريرها عبدالكريم الجهيمان.

فقد نشرت بعض طالبات المدارس الأهلية آنذاك ما قبل نظام تعليم البنات عدة مقالات موقعة باسم لجنة الأدب والتأليف لطالبات المدرسة السعودية للبنات بآل سويلم بالرياض، ففي زاوية: حواء تتكلم، مقال عنوانه: الفخر بمعناه ومغزاه لنا العدد: ٢١، عام ١٣٧٩هـ -١٩٦٠م، عن الملك سعود - رحمه الله - ونقتطع منه: والبرهان الساطع على صدق قولنا هو أعمال ملكنا المفدى سعود ابن الملوك الفاتحين الأسود، فبلا شك أنه أبا الشعب بل أبا الشعوب جميعها من أقصاها إلى أدناها، لأنه ملك الديمقراطية، وحبيب العرب والممالك الإسلامية، المشهور بجميل الصفات والأعمال وجليل الخصال، وكفاه فخراً بأنه باني الحرمين والمسجد الأقصى، ومحافظاً على أحكام القرآن في كل مكان. وكانت موقعة بالأسماء التالية: جوهرة (ال) معمر، هيا الراشد، هيا ومنير الجبر، جوهرة العجاجي، ولطيفة (ال) مساعد. ولعل معد الصفحة عثمان شوقي من حذف (أل) التعريف من اسمي الطالبتين سابقاً.

وفي عددها: ٢٦ عام ١٣٧٩هـ -١٩٦٠م، نشرت في افتتاحيتها (كلمة القصيم) مقالة بعنوان: تعليم البنت، وورد فيها: «تحققت الفكرة التي طالما دعا إليها المفكرون وبحثها الباحثون وهي تعليم البنت، وتحطمت تلك الأوهام والمخاوف التي كانت تقف عقبة كأداء في سبيل تثقيف الأمة، ومصدر رقيها أو انحطاطها، ومصدر سيرها في طريق التقدم أو تخبطها في دياجير الجهل والخرافة. لقد اعتُرف بمبدأ تعليم البنت، ثم رصد لهذا التعليم مبلغ من المال في ميزانية الدولة، ثم كان اهتمام جلالة الملك بهذا الأمر هو جعله يتحقق ويبرز إلى ميدان العمل والتنفيذ».

وتنفرد جوهرة المعمر في كتابة ونشر مقالين لها في جريدة القصيم، العدد: ٢٦، من زاوية: حواء تتكلم،

مقالة عنوانها: الجيوش الصغيرة، تتحدث عن أهمية فرق الكشافة التي تعترض إحدى الأمهات على التحاق ابنها بها، وتقول بلسان والده: «أنسيت ما للكشافة من جميل السجايا وجليل المزايا، التي تعود المبادئ السامية، والإخلاص والتفاني.. إلخ».

وفي مقال آخر من نفس الجريدة في العدد: ٣١ عام ١٩٦٠، عنوانه: التربية، ويتحدث عن أهميتها وما له علاقة بما يمكن تعلمه في المنزل والمدرسة لحسن التربية.

ويرد مقال آخر عنوانه: حديث المرأة في جريدة القصيم أيضاً، وورد فيه: «مدارس البنات في المملكة قليلة وقليلة جداً، ومع قلتها هذه إلا أنها لم تخرج عن كونها روضات أطفال أو أرفع قليلاً، مع أنها خاصة وليست حكومية، ولا حتى لوزارة المعارف أي إشراف عليها، لا من الناحية الفنية -التربوية والتعليمية- ولا من الناحية الإدارية والمالية، على الرغم من كتابة الكثير من الأدباء والكتاب والصحفيين والمصلحين والمهتمين بشؤون المرأة في ذلك.

ونحن بنات اليوم وأمهات المستقبل اللاتي يهمنا هذا الموضوع أكثر من غيرنا، يسرنا أن نبعث بصرختنا هذه مؤمنات بأن الكتب السماوية جميعها تؤيد وتدعو إلى تعليم المرأة، وتعطيها حقها وتدافع عنها».

وهذا المقال موقع باسم لجنة الأدب والتأليف ولكن بأسماء أخرى: حصة الدبيخي، وحصة عبدالرحمن، وحصة السدحان، بذات المدرسة السعودية للبنات.

ويرد مقال مهم للشاعرة والكاتبة سارة بوحيمد في جريدة القصيم في العدد: ١٠٧، في عام ١٩٦٢، وعنوانه: لا تمنعوا العِلْمَ عن فتياتكم، وقد ورد فيه توجيه خطابها إلى الأهالي الذين اعترضوا في مدينة بريدة على افتتاح المدارس وتقول فيه: «أمر عجيب أن يمانع بعض الآباء في بريدة افتتاح مدرسة للبنات في مدينتهم. إننا الآن في القرن العشرين، القرن الذي تقدمت فيه معظم الدول وتطورت وخطت خطوات واسعة في مضمار العلم، وقامت فيه الدول المتأخرة سابقاً بحملات واسعة لافتتاح مدارس في جميع مدن بلدانهم وقراها؛ لأنها أدركت أنها لن تستطيع أن تسير في موكب الحضارة إلا بتعليم شعوبها رجالاً ونساءً، فكيف يمانع هؤلاء الآباء في تعليم فتياتهم في الوقت الذي تتمنى فيه الكثير من البلدان العربية الصغيرة والكبيرة أن تتوفر لديها الإمكانيات التي تعينها على زيادة مدارس البنات لديها. كما يبدو لنا من معارضة هؤلاء الآباء أنهم لا يكونون الغالبية العظمى، وطبعاً يبدو أنهم لم يدركوا للآن فوائد العلم للمرأة».

وتنهي مقالها: «يجب أن لا ننظر إلى الأمر ببساطة وندع تراب النسيان ينهال على هذه الحادثة، وننسى أن هناك الألوف من الفتيات اللواتي بتعليمهن يخلق منهم مواطنات صالحات يرفعن من شأن بلادهن بعلمهن وعملهن من أجل خدمة وطنهن.

ومن واجب الأفراد المثقفين من أهالي بريدة أن يفتحوا أذهان هؤلاء الآباء على الفائدة التي ستجنيها فتياتهم من العلم.

وحرام أن يُمنع العلم عنهن لمجرد تحكم آبائهن في آرائهم الخاطئة، فليُوضح لهم دور المرأة الفعَّال للنهوض ببلادها، وإنَّا بانتظار النتائج التي نرجو مخلصين أن تكون طيبة تبشر بالخير والتفاؤل».

ولعلنا نشير إلى أنه وضعت جريدة اليمامة صفحة عن المرأة بعنوان: ركن الأمهات.

وأخيراً: بعد هذه المطالعة السريعة من خلال قراءة وعرض بعض ما نشر في صحف ذلك الوقت إبان نهضة كانت على وشك بداياتها؛ نورد قائمة بأبرز المقالات التي وردت حول شؤون المرأة وبالأخص تعليمها من الكاتبات والكتاب المتنورين آنذاك الذين بفضلهم أسسوا لنهضة نعيشها في تطورات دائمة.

أوائل كاتبات الصحف السعودية

(صحافة الأفراد):

١- شريفة بنت فرحان الصالح الدرعان، مدرسة البنات في سكاكا، خطاب موجه إلى الرئاسة العامة لمدارس البنات، جريدة القصيم عدد: ١٨٩، الثلاثاء ١٥ / ٤ / ١٣٨٣ هـ الموافق ٣ سبتمبر ١٩٦٣.

٢- جيهان الأموي، قصة: دين ووفاء، مجلة المنهل، مجلد: ١٦، سنة: ٢٠، ذو الحجة ١٣٧٥ هـ الموافق يوليو ١٩٥٦.

٣- زكية عبد العليم - الإسكندرية، تحية مرفوعة إلى مقام جلال الملك المعظم، جريدة: أم القرى، سنة ١٦، العدد: ٧٩٠، ١/١/١٣٥٩ هـ الموافق ٩/٢/١٩٤٠.

٤- جوهرة أحمد البراهيم المعمر، مدرسة بالمدرسة السعودية للبنات بآل سويلم الرياض، مقالة: حواء تتكلم.. الجيوش الصغيرة، جريدة القصيم، العدد ٢٦، ٢٦ / ١٢/ ١٣٧٩هـ، ومقالة: التربية، جريدة القصيم، العدد: ٣١، ١٨/ ١/ ١٣٨٠هـ.

٥- حصة عبد العزيز الدبيخي، وحصة عبدالرحمن السدحان، لجنة الأدب والتأليف بالمدرسة السعودية للبنات بآل سويلم الرياض، جريدة القصيم، العدد: ٢٢، ٧ ذو القعدة ١٣٧٩ هـ الموافق ٢ يوليو ١٩٦٠م.

٦- سارة بو حيمد، مقالة: لا تمنعوا العلم عن فتياتكم، جريدة القصيم، العدد: ١٠٧، ١٣٨١/٨/٣ هـ الموافق ٩ يناير ١٩٦٢ م.

٧- سميحة أحمد، صفحات نسائية، جريدة الخليج العربي، ١٣٧٩/٤/١٩هـ.

٨- فوزية أبوخالد، طالبة جمعية الخطابة بإشراف سلوى نجم، مقالة: وطنك، اليمامة، العدد: ٢٥٨، ٢٢ يناير ١٩٦١ م.

٩- سارة الشيخ محمد صالح، مدرسة دخنة، مقالة: العلم، اليمامة، العدد: ٢٦٠، ١٣٨٠/٨/١٩ هـ.

١٠- موضي سالم، مقالة: في الامتحان، نورة محمد غنيم، مقالة: في مدرسة البنات، اليمامة، العدد: ٢٦٥، ١٣٨٠/٩/٢٥هـ.

١١- أسيمة درويش، مقالة: الأسرة والمجتمع، جريدة الجزيرة، العدد: ١، ١٣٨٤/٢/٢٠ هـ.

١٢- هدى الدباغ، مقالة: يجب أن تتم الخطوبة بموافقة الزوجين وليس للأسرة سوى التوجيه، صفحة: إليك سيدتي، مجلة قريش، العدد :٢٢، ١٣٧٩/١٠/٩ هـ الموافق ١٩٦٠/٤/٤.

١٣- عائشة عمر حيدر، مقالة: الإخوان الأوفياء، مجلة قريش، العدد: ٢٠، ١٣٧٩/٩/١٧هـ.

١٤- نوال السقاف - أخت الكاتبة خيرية السقاف، لقاء مع زوجة فنان، جريدة عكاظ، العدد: ١٩٣، ٧/ شوال /١٣٨٣هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٦٤ م.

أوائل من كتب في الصحف عن المرأة

١-محمد راسم، مقالة: المرأة قوة يظهر فعلها في ولدها، صوت الحجاز، العدد: ٦٣، ٢٦/ صفر ١٣٥٢هـ الموافق ٢٠ يونيو ١٩٣٣م.

٢- أحمد السباعي، مقالة: الأدب النسوي في الحجاز، صوت الحجاز، العدد :١٠٨، ٧ صفر ١٣٥٣هـ الموافق ٢١ مايو ١٩٣٤م.

٣- سعد البواردي، مقالة: شبابنا في جدة، الإشعاع، العدد: ٦، جمادى الثاني ١٣٧٥هـ الموافق يناير ١٩٥٦م.

٤- عبدالكريم الجهيمان، مقالة: نصفنا الآخر، وقعها: م.البصير، جريدة: أخبار الظهران، العدد: ٢٤، ١٣٧٥/٦/١هـ.

٥- علي العمير، مقالة: إليك عنا أيها الجمود!، مجلة: الجزيرة، العدد: ٩، رجب ١٣٨٢ هـ الموافق ديسمبر ١٩٦٢م.

٦- حمود البدر، زاوية: إشراقة مطالبة بتوحيد لجان التعاقد، اليمامة، العدد: ٢٤، ١٣٨٤/٤/٢٧هـ الموافق ٤ سبتمبر ١٩٦٤م.



عائشة يتيم
رائدة العمل الاجتماعي النسائي

أميرة عيسى*



هي من أوائل النساء البحرينيات اللواتي حصلن على التعليم، وتُعد أول امرأة بحرينية درست في الخارج، وكانت تتقن ثلاث لغات إلى جانب اللغة العربية: الإنجليزية والفارسية والهندية، إضافة إلى قليل من الفرنسية.

ولدت عائشة يوسف يتيم عام ١٩١٣، ونشأت في أسرة ميسورة، فوالدها كان تاجراً يتنقل بين البحرين والهند، وبمجرد انتهائها من تعلُّم القرآن الكريم أخذها هي وإخوتها إلى الهند لإتمام تعليمها ومنها إلى بريطانيا لدراسة الطب.

بعد ثلاث سنوات في بريطانيا لم تستطع عائشة يتيم إتمام خطط والدها، وأدركت أن مواهبها بعيدة عن مجال الطب، ورغبت في دراسة اللغات، إلا أن والدها لم يرضَ بتغيير خططه التي رسمها لها فتركت الدراسة وعادت إلى البحرين.

عادت عائشة إلى البحرين عام (١٩٣٤) وهي في حوالي العشرين من عمرها، لتجد نفسها غريبة عن المجتمع، فخلال رحلتها الطويلة بين الهند وبريطانيا تشكلت امرأة جديدة بأفكار جديدة وشخصية تشربت الحضارة الغربية في الشكل وفي التفكير. وفي كتابها (مذكرات بحرينية) تصف عائشة البحرين قائلة: (لن أنسى الليلة التي عدت فيها بالباخرة إلى البحرين.. فقد جاء جدي وأحد أخوالي إلى الباخرة قبل نزولنا منها وغطوني بعباءة سوداء أمام البحارة..أصيب جدي بصدمة عندما رأى قبعتي مدلاة بالكابينة(..) منذ وطئت قدمي البحرين بعد ابتعادي لأكثر من عقد، بدت الحياة غريبة وبدائية مقارنة ببريطانيا).

وفي جو الأسرة الحميم وزيارات القريبات ونساء الحي لم تجد عائشة في تلك الحياة البسيطة للنساء ما يشبع نهمها للثقافة و رغبتها في العمل والعطاء، وعندما تعرفت على نساء الإرسالية الأمريكية اللواتي داومن على زيارتها بشكل أسبوعي بدأت تجد شيئاً من السلوى من خلال الحديث معهن ومن بعض المجلات والأسطوانات الموسيقية التي كن يزودنها بها.

وعندما فكرت زوجة المستشار البريطاني في تأسيس (نادي السيدات) عام ١٩٥٣ كانت عائشة يتيم من أولى النساء اللواتي دعين للمشاركة في التأسيس، إلا أن النادي - الذي تركزت أنشطته في التوعية الصحية والأعمال الخيرية - أغلق أبوابه بعد أن ثار حوله الكثير من الجدل بين أطراف المجتمع آنذاك.

وفي أكتوبر ١٩٥٥ بدأ النشاط الاجتماعي الفعلي لعائشة يتيم، فقد تنادت هي ومجموعة من صديقاتها لتأسيس أول جمعية نسائية في البحرين ومنطقة الخليج باسم (نهضة فتاة البحرين).

وصفت يتيم ظروف انشاء الجمعية في لقاء مع مجلة أسرتي الكويتية في أبريل ١٩٦٩ بقولها:(.. كنا نلتقي مجموعة من الصديقات تجمعنا ثقافات واهتمامات متقاربة.. وباستمرار هذه اللقاءات التي أخذت تنتظم وتتزايد في بداية الخمسينيات، شعرنا بأننا نملك الرغبة والقدرة على القيام بعمل ما، بدلاً من الثرثرة الجوفاء. كنا نرى أن هناك واجبات تنتظر من يتحمل مسؤولية القيام بها، فلماذا لا نتقدم بدلاً من الحديث عن الذين يفعلون والذين لا يفعلون؟ لماذا لا نتقدم نحن للفعل نفسه...؟).

تراًست يتيم جمعية (نهضة فتاة البحرين) لمدة عشرين عاماً (١٩٥٥ – ١٩٧٤) تنوعت فيها أنشطة الجمعية تحت إدارتها بين الخيري والاجتماعي والتوعوي، وكان لعائشة يتيم الفضل في تأسيس أول مدرسة لمحو الأمية عام ١٩٦٢.

حصلت عائشة يتيم على العديد من الشهادات والجوائز التقديرية لجهودها على المستوى الأهلي والرسمي.

سجلت عائشة يتيم مذكراتها في كتاب ضم بعض مذكراتها ورسائل بينها وبين صديقاتها في بريطانيا، ذكرت فيه شيئاً من سيرتها الذاتية، ووصفت فيه المجتمع البحريني وعاداته وتقاليده؛ رغبة منها في توثيق تلك الحقبة من نهضة البحرين مع بدايات اكتشاف النفط والتغييرات التي طرأت على حياة الناس نتيجة لذلك. وقد أهدت يتيم كتابها إلى أحفادها قائلة:(إلى أحفادي الأعزاء، آملة أن يعلمهم هذا الكتاب كيف كانت البحرين قبل ولادتهم ويتمكنوا من تقدير التغيرات والتطورات التي شهدتها، ويحفزهم للمساهمة في بناء مستقبل بلادهم).

انطفأت شمعة عائشة يتيم، ولكن النور الذي تركته أعمالها لا زال يضيء طريق من خلفنها من عضوات جمعية (نهضة فتاة البحرين) على وجه الخصوص ونساء البحرين عموماً.

وفي ٢١ مارس ٢٠٠٧ تم افتتاح مركز عائشة يتيم للإرشاد الأسري تحت إدارة جمعية نهضة فتاة البحرين، وبتبرع سخي من عائلة عائشة يتيم تخليداً لذكراها وحرصاً على استمرار نهجها في خدمة المرأة البحرينية وتحسين أوضاعها الاجتماعية.

(لقد سطرت هذه المرأة حكاية من حكايات النهضة، كانت الحياة الواسعة حبرها، وقوة الإرادة ورقها، ونبل المشاعر كلماتها وجملها) من كلمة جمعية النهضة في حفل افتتاح مركز عائشة يتيم للإرشاد الأسري.

المصادر:

- كتاب نساء وعطاء، من اصدارات (جمعية نهضة فتاة البحرين).
- بداية لم تنته، من إصدارات (جمعية نهضة فتاة البحرين).
- مذكرات بحرينية، تاليف عائشة يتيم، بونتيفكس للنشر، البحرين، ١٩٩٢م

* كاتبة - البحرين.

أبكار السقاف
تأسيس دراسة فلسفة الدين
(١٩١٣-١٩٨٩)

إعداد : سكرتير حقول.

لعل في انتشار دراسات الفلسفة الدينية من عقيدة وفكر وطقوس وتاريخ التي انتشرت عبر أسماء عربية مثل: المفكّر السوري فراس السواح أو المفكّر المصري سيد القمني خلال الربع الأخير من القرن العشرين مدينة لتأسيسها لاسم مجهول لسيدة يمنية اسمها أبكار السقّاف، ولعل صدور أول أعمالها البحثية والدراسية المؤسسة في كتابها العمدة: نحو آفاق أوسع - العقل الإنساني في مراحل التطورية المنشور عام ١٩٦٢ بالقاهرة عن مكتبة الأنجلو ثم مصادرة جزئه الثالث رقابياً، الذي تناولت فيه أصول الفكر الديني لأبرز الأديان البشرية المرتبطة بالحضارات الإنسانية بين آسيا وإفريقيا وأوروبا، وتواصلها مع أبرز المثقفين العرب حينها كالمفكر والناقد عباس محمود العقاد، وعالم الآثار محرم كمال، والشيخ محمد أبو العينين.. لهو يؤكد مدى أهمية كتابها وما يمثل به من انعطافة قوية نحو التفكير الحضاري الذي بعد عن التباسات السياسة مع الثقافة من خلال تياري التقليد والحداثة.

وروح الحياة أبكار - هذا هو اسمها - ابنة السياسي اليمني محمد سعيد السقاف، وقد ولدت في ١٤ يناير ١٩١٣ بالقاهرة من أم ذات أصل مختلط شامي - تركي، وأنجب منها محمد ابنتين: أبكار وضياء، وابنه الاقتصادي مصطفى السقاف، والسقاف من الأسر الحضرمية العريقة، ووالدها أحد رجالات ثورة العرب الكبرى عام ١٩١٦ التي قادها الشريف حسين في الحجاز.

تلقت أبكار تعليمها في مدرسة فرنسية عريقة: السكر كور، وتعلمت اللغة الإنجليزية إلى جانب الفرنسية، كذلك تعلمت اللغة العبرية، وعاشت طفولتها في القاهرة داخل فيلا كبيرة بشارع كفر الزيات بمصر الجديدة، وانتقلت العائلة إلى الإسكندرية بسبب دراسة أخيها مصطفى في المدرسة البريطانية: فكتوريا كوليج، ومنها إلى لندن ليكمل اختصاصه في الاقتصاد ويعيش بينها وبين هونج كونج.

وقد عاشت أبكار مع أختها ضياء في منزلهما بالإسكندرية بمنطقة تفتيش السيوف حيث كانت منطقة جديدة فيها، وتقدم في عام ١٩٢٩ لخطبتها الأمير إدريس السنوسي أمير برقة - الملك الليبي فيما بعد - وبعدها بعام واحد فسخت الخطبة بسبب اختلافات التوجهات السياسية بين والدها والأمير الليبي.

واهتمت أبكار بالرسم والشعر، فقد أفادتها المشاركة في المنتديات الثقافية مع المفكرين والكُتّاب، ومناقشات الجماعات الفنية من رسامين وشعراء، وهذا ما جعلها تنتج مجموعة من قصائد النثر في مخطوطة: الليل والقلم، التي لم تنشر بعد، كما أنها على اطلاع دائم على كتب الطب والفلك، وبعد انفساخ الخطبة تقدم لخطبتها د. مصطفى الخربوطلي عام ١٩٣٥ فتزوجا، ولم يعمر الزواج سوى ثلاثة أشهر بسبب وفاته إثر مغص حاد انفجرت بعده الزائدة الدودية.

ولعل الحدث البارز في حياتها هو تعرُّض والدها لإقامة جبرية في اليمن بسبب نشاطه السياسي وانقطاع زياراته إلى مصر أول الخمسينيات وتأميم ممتلكات العائلة في مصر كما حدث لمزرعة البن، ولكن هذا الأمر لم يثنها عن التوقف أو يدفعها لترك مصر بل جعلها تندفع بقوة نحو وضع أولى تخطيطات كتابها العمدة: نحو آفاق أوسع - العقل الإنساني في مراحله التطورية خلال فترة الخمسينيات الميلادية.

وربما تراكم هذه التجارب جعلها تهتم أكثر بتعميق معرفتها الفلسفية والدينية مركزة على أطروحات الفلسفة والأديان من خلال كتبها السماوية فتعمقت في دراسة كتب الآثار والمستجدات العلمية حول أطروحات العهد القديم (بما فيه التوراة) ولم يخف اطلاعها ومناقشتها لتاريخ مصر والصين الحضاري وتاريخ أرض الرافدين الحضاري أيضاً.

وتقدم للزواج منها عمر بسين، شاب مصري من أصول تركية عام ١٩٦٠، ودام زواجهما ثلاث سنوات، ثم رحل، فقد كانت هذه السنوات ذات أثر كبير على أبكار إذ دفعت بمخطوطة كتابها: نحو آفاق أوسع - العقل الإنساني في مراحله التطورية إلى عدة ناشرين رفضوها، حتى تحمَّس لها الناشر صبحي جريس صاحب مكتبة الأنجلو المصرية حيث أعدت المخطوطة في ثلاثة أجزاء، وفي أحد زياراتها إلى مكتب المكتبة لمراجعة مسوّدات الكتاب عرّف الناشر جريس أبكار بعباس العقاد الذي راجع مسوّدات الكتاب، ودار بينهما هذا الحوار:

العقاد: إنتي أبكار اللي كتبت الكتاب ده؟!

أبكار: نعم.

العقاد :لا.. بس إنتي جميلة قوي يا أبكار!

ودعته أبكار إلى منزلها، وتعرف على أختها ضياء ومنها ارتبطت معه بعلاقة ثقافية، لكنها تكشف عن موقف ذكوري تجاه المرأة الجميلة المستغرب أن تكون ذات عقل وفكر!

وبينما تحتفظ أختها ضياء ببرقية شكر منه لإهدائها

كتاب: إسرائيل وعقيدة الأرض الموعودة، الصادر عام ١٩٦٥، وورد فيها : (الأستاذة أبكار السقاف، ٢٩ حسن صبري الدور السابع - الزمالك: هداياك من ثمارات الفكر والروض تحيي الربيع وتجدد الميلاد.. العقاد).

كذلك تحتفظ بأعمالها من لوحات والأستديو الخاص بها وكذلك الكتب في مكتبتها التي تحمل خطوطها وشروحها على كثير من الكتب التي كانت تعمل عليها إبان إعدادها وكتابتها لمؤلفاتها، حيث تؤكد مدى جدية هذه المرأة وتقديمها نموذجاً تنويرياً مغايراً لم يألفه العقاد نفسه.

ويصفها الكاتب أحمد الصاوي محمد في يومياته بصحيفة الأخبار عندما قام بزيارة لها هي وأختها ضياء في عمارة بشارع الهرم قريبة من ترعة المريوطية وكان يسكن في دورها الأرضي المغني والملحن محمد عبد الوهاب فقال: (كانت أبكار - وهي أكبر قليلاً من أختها فهي الأديبة الفيلسوفة - بجمالها تذهل العقل لأنه جمال شائق رائق عجيب،فهي طويلة القامة، نحيفة، ممشوقة القد، ناصعة البشرة إلى حد مدهش وشفاف، ولكن كل هذا يتحول ليكون إطاراً رائعاً لعينين نجلاوين أكبر مما نعهد وأشد عمقاً وفيهما ما أدري وصفه إلا أنه تعبير عن حزن كظيم!).

وتركت لأبكار التي ستقضي في الكويت آخر أيامها عام ١٩٨٩ مجموعة من المخطوطات بعضها مكتمل وبعضها الآخر لم تنته من تأليفه، فقد أعدت سلسلة تناولت فيها العظماء من الأنبياء والمتصوفة فوضعت مخطوطات كتب معنونة: النبي محمد، النبي موسى، المسيح، كذلك عن السهروردي والحلاج حيث نشر كتابها عن الحلاج بعد وفاتها فيما بقيت تلك الكتب تنتظر دورها مثل كتاب: مقدمة اللغات، وديوانها: الليل والقلم، وصدر كتابها عن إسرائيل بالإنجليزية بعنوان: همسة في أذن إسرائيل، أواسط السبعينيات، وأعدت سيرتها الذاتية التي نشرتها العصور الجديدة عام ٢٠٠١ بعد نشر كتابها: نحو آفاق أوسع.

ونرى مسيرة المفكرة أبكار السقاف في القاهرة شبيهة بمسيرة الفيلسوف عبد الله القصيمي الذي تم تجاهله، حيث منعت كتبهما من الطباعة رغم عيشهما بمصر، ولعل الكاتب المصري مهدي مصطفى في مقدمة وضعها للطبعة الثانية من كتابها: نحو آفاق أوسع، الصادرة عن العصور الجديدة ٢٠٠٠ يحاول أن يقرأ ولادة الحركات السياسية والثقافية وأطروحاتها في قراءة التراث العرب والفكر الديني بعد فك رموز الحضارات القديمة ومعرفة لغاتها وأصولها وتاريخها الاجتماعي والثقافي.

يرى مصطفى أن تشكّل النخبة الثقافية والسياسية تم بثنائية الاحتكاك والاصطدام مع ثقافة الغزو والهيمنة السياسية الغربيتين، وتولدت عنها مدرستان: الحداثة والتقليد.

ولعل في نشأة مدرسة الحداثة تجسدت في كتابات ثقافية من مثل: في الشعر الجاهلي لطه حسين، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، والمرأة الجديدة لقاسم أمين، ومحاورات الإمام محمد عبده والمفكر الفرنسي أرنست رينان، وتواكبها سياسياً حركات التحرر الوطني من ليبرالية وعروبية وشيوعية، ومقابل ذلك تم التحرك الصدامي عبر مدرسة التقليد الأصولية التي أعادت نشر مؤلفات الفكر السلفي عند ابن تيمية وابن القيم الجوزية وإعادة مهاجمة أفكار التنوير الثقافي في كتابات: محمد رشيد رضا وسيد قطب وسواهما.

ولعل ما وقع فيه الفريقان بين مدرسة الحداثة والتقليد، هو اشتباك الثقافي بالسياسي، ولعل في رموز مدرسة الحداثة مثل: طه حسين وقاسم أمين وسلامة موسى ولطفي السيد امتدادات بين تلامذة لاحقين واصلوا من تكريسهم ومناقشة أفكارهم، ولعل هذا حدث أيضاً عند تيار التقليد الأصولي بين رضا وقطب، وهذا ما ساهم في ذيوع أطروحات وأفكار الفريقين من خلال سجالات المواجهة عبر سياسة الثنائيات الثقافية التي تجلت من خلال الأحزاب والنخب والجمعيات المختلفة.

وبقيت مدرسة ثالثة لا تحمل تبعية ذهنية وهي غير متورطة بالسياسة إيديولوجياً، وهي مدرسة البناء من الداخل أو التنوير العميق شرط ابتكار المنهج والتفكير من داخل البنية الثقافية، وهذا ما تمثل في أطروحات مفكرين عظام ومجهولين مثل :عبد الله القصيمي وإسماعيل مظهر ومحمد أحمد خلف الله، وأبكار السقاف واحدة من بينهم، فبين تجاهل أفكارها وتعرض القصيمي للفصل ومنع النشر والطباعة في مصر كذلك عرقلة الأطروحة العلمية لخلف الله ما يكشف أن هؤلاء المفكرين يخالفون أياً من التيارين.

ويشرح مهدي مصطفى مشروعها الفكري: (الموضوع الأساسي في بحث أبكار السقاف هو موضوع:

البحث عن نبع الوجود، أيْ: بحث عن الإنسان أيضاً، واستطاعت أن تكون أبكار المثقفة الوحيدة التي تربط بين الروح الدينية والعلم في أواسط القرن العشرين، فقد جمعت معرفة عميقة بالعقائد والأساطير والأديان والعلم الحديث).

ولعل الكاتب محمد عبد الواحد في نشرة المثقف العربي، فبراير ٢٠٠١، يقدم تعليلاً عن عدم انتشار كتابتها ونأيها عن الإثارة الإعلامية واشتباكها مع حركات التكفير بقوله: (المنهجية العميقة هي ما جعلت الاهتمام ينصرف عنها وربما كان خطأها الوحيد أنها لم تكن شعاراً ولم تقترب من درجة الشهادة أو ادعائها، ورغم مصادرة كتابها إلا أنها لم تدخل قائمة ضحايا الاضطهاد الفكري ودعوات التكفير).

وربما مسألة التعتيم على أبكار السقاف ومثلها عبد الله القصيمي تندرج ضمن خانة عانى منها مبدعون آخرون من العرب عاشوا في مصر في مجالات غير الفكر كالأدب والفن مثل: آسيا داغر وماري كويني أو أسمهان وفريد الأطرش وسواهم.

ونستطيع أن نجمل أبرز أسباب التعتيم على تلك القامات الكبيرة، الأول: عقدة الخواجة المضادة بتحقير الشخصية غير المصرية، والثاني :هو خروجها عن المألوف الثقافي بالأسبقية والاستشراف المستقبلي، والثالث: المواجهة الرقابية بالمنع والحذف، والرابع: تعثر عواصم عربية عن دورها الثقافي (مثل: بيروت وبغداد بسبب أزمات سياسية داخلية) .

ولعل ما فتح باب إعادة أفكار أبكار السقاف وعبد الله القصيمي هو إعادة نشر كتبهما في دور النشر اللبنانية التي عادت لانتعاشها بعد انتهاء الحرب الأهلية عام ١٩٩٢ رغم محاولة مكتبة مدبولي والعصور الجديدة ومصر العربية في نشر كتبها من جديد إلا أن دور النشر العربية كاللبنانية تتواصل عربياً وليست مقفلة على الداخل مثل دور النشر المصرية.

وهذه المفكرة والكاتبة أبكار السقاف تستحق أن تأخذ مكانها الأحق به حيث قال عنها أحمد الصاوي محمد: (إن هذه الكاتبة العظيمة التي قرأت ألف كتاب وكتاب لتضع كتابها: نحو آفاق أوسع، جديرة هي نفسها بدرس حياتها. حقاً إن شخصية أبكار السقاف جديرة بالبحث والتأمل جدارة مؤلفها الضخم). وقد قال عنها العقاد: (امرأة بعشرة رجال!).

ولعل عبارة درجت ضمن مقدمة الكاتب مهدي مصطفى لتحمل دلالة بالغة على أثرها الذي بقي ولكن بصورة أخرى حيث قال عن أثرها الفكري وإنما: «عبر كتاباتها الغزيرة التي انتشرت من قبل آخرين فيما بعد». وفي هذه العبارة إحالة واضحة نحو أثرها الواضح في بحوث وكتب المفكر المصري سيد القمني الذي شكلت له مصدراً سرياً لم يعترف به إلا مؤخراً، خاصة على كتبه الثلاثة: الأسطورة والتراث، إسرائيل، النبي موسى وآخر أيام تل العمارنة، ولعل تأسيسها لمدرسة دراسة الفلسفة الدينية في العالم العربي الذي قاد المفكر السوري فراس السوَّاح إلى وضع كتابه المهم: مغامرة العقل الأولى، والمفكرة اليمنية ثريا منقوش: التوحيد يماني -١٩٧٧.. إلا أن إعادة إصدار كتبها ووضعها داخل سياق الثقافة العربية متوفرة طباعةً ما سيفسح فرصة قراءتها ومناقشة أطروحاتها وهذا ما تحتاجه الثقافة العربية أكثر من أي وقت مضى.

أعمالها :

١-موسوعة: نحو آفاق أوسع - العقل الإنساني في مراحله التطورية:

أ- الدين في مصر والعصور القديمة وعند العبريين.

ب- الدين في الهند والصين وإيران.

ج- الدين عند الإغريق والرومان والمسيحيين.

د- الدين في شبه الجزيرة العربية.

صدرت الطبعة الأولى في ثلاثة أجزاء، صودر الثالث منها، عن مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٦٢.

وصدرت الطبعة الثانية في ستة أجزاء، عن العصور الجديدة - ٢٠٠٠ (القاهرة).

وصدرت الطبعة الثالثة في أربعة أجزاء، بتغيير العنوان الفرعي: نحو آفاق أوسع - المراحل التطورية للإنسان، مؤسسة الانتشار العربي - ٢٠٠٤ (بيروت).

٢- إسرائيل وعقيدة الأرض الموعودة، الطبعة الأولى، دار الكاتب -١٩٦٥، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي- ١٩٩٧.

٣- الحلاج أو صوت الضمير، دار مصر العربية - ١٩٩٨.

٤- أصداء متفرقة: سيرة ذاتية، العصور الجديدة -٢٠٠١.



سميرة خاشقجي
(سميرة بنت الجزيرة العربية)
(١٩٣٩-١٩٨٦)

أخبار

اتحاد نسائي سعودي ..

انتخبت السيدة سميرة الخاشقجي رئيسة جمعية النهضة السعودية ونادي فتيات الجزيرة الثقافي في الرياض، انتخبت رئيسة للاتحاد النسائي العربي السعودي.

وفور انتخابها بدأت سيادتها في الاتصال بالجمعيات النسائية في المملكة لتكوين اتحاد نسائي عربي سعودي يتعاون مع الاتحادات النسائية العربية على تعريف الاتحادات النسائية الاخرى بالمرأة السعودية ومظاهر نشاطها في المجالات الاجتماعية و الثقافية و الصحية.

معرض جمعية

النهضة السعودية

في الرابعة من صباح الخميس الاسبق افتتح المعرض الخيري للمؤسسات الجمعية، وسيظل مفتوحا من

٤٠٠ ريال والسيد وهيب بن زقر بمبلغ ١٠٠ ريال لجمعية اليقظة النسائية.

جدة : انتخبت السيدة **جهان الاموى رئيسة للجمعية النسائية الخيرية ، ونحن اذ نهنئها نرجو لها مزيدا من النجاح المطرد .**

مكة : سعدت المدرسة الاولى بمكة لمعرضها السنوي .. لهذا العام وقد ساهمت الايدي الناعمة .. الوطنية في نجاحه القيم .

صحيفة اليمامة العدد ٥٣ السنة ٢، ٢ ابريل ١٩٦٥م

كاتبة وروائية وناشطة اجتماعية ولدت بمكة المكرمة، وتلقت تعليمها الأولي في المدينة المنورة، ويعرف والدها الطبيب محمد خاشقجي (١٨٨٩-١٩٧٨) الذي عاش سنوات شبابه ودرس خارج البلاد جراء طرده من جماعة الاتحاد والترقي إلى بلاد الأناضول في أحداث تهجير الأتراك (سفر برلك) لكون أخيه الأكبر عبدالله خاشقجي كان حاكم المدينة المنورة في العهد العثماني، وعاد بعد أن أتم دراسة الطب في دمشق وصار جراحاً، ثم عاد إلى مكة المكرمة، وابتعث إلى باريس ليدرس اختصاص العلاج بالأشعة، وعاد ليفتح عيادته الخاصة، وتزوج، وكانت سميرة أولى بناته، وانتقل إلى الرياض سكرتيراً لوزارة الصحة تعاقد مع أطباء مصريين للبلاد، بعدها أسس شركة الجبس الأهلية التي تدير مصنعاً للجبس، وهاجر أوائل السبعينيات إلى بيروت، ثم إلى بريطانيا أثناء الحرب الأهلية اللبنانية، ومات أثناء عملية جراحية أجريت له في مستشفى الرياض المركزي، ودفن في المدينة المنورة.

ابتعث هذا الطبيب المتنور ابنه عدنان وسميرة للدراسة في مصر منتصف الخمسينيات، وحصلت سميرة على ليسانس في الاقتصاد من جامعة الإسكندرية، وتعد أول كاتبة تصدر عملاً أدبياً في الجزيرة العربية والخليج، فقد أصدرت روايتها الأولى: ودعت آمالي-١٩٥٨ بعد تخرجها باسم مستعار سميرة بنت الجزيرة العربية، ثم أتبعتها بثانية:ذكريات دامعة-١٩٦١ التي قدم لها الأمير نواف بن عبد العزيز آل سعود.

واستطاعت أن تؤسس مع مظفر أدهم والأميرة سارة الفيصل وأختها الأميرة لطيفة في مدينة الرياض جمعية النهضة النسائية عام ١٩٦٢،ونادي فتيات الجزيرة الثقافي والمكتبة الخاصة به، وترأست الجمعية والنادي، ثم انتخبت رئيسة الاتحاد النسائي العربي السعودي ١٩٦٥.

وتوالت كتبها الأدبية في القصة القصيرة والمسرحية والرواية ما بين ١٩٥٨-١٩٨٣، وتم نشرها ما بين بيروت والقاهرة، وأسست في بيروت مجلة الشرقية -١٩٧٤، وانتقلت بها ما بين القاهرة ومدريد وباريس محررة ومشرفة وكاتبة فيها مقالات وقصص ورسائل وجهتها إلى ابنها وابنتها ووالديهما متناولة قضايا أخلاقية واجتماعية.

وقد تحولت رواية: بريق عينيك - ١٩٦٣ ثالث رواياتها إلى فيلم سينمائي عام ١٩٧٤ حمل العنوان نفسه قام بتمثيله: حسين فهمي ومديحة كامل.

شاركت سميرة خاشقجي في مؤتمرات أقامتها وأدارتها الحركات النسوية الخليجية والعربية، وارتبطت بعلاقة برائدة العمل النسوي في الكويت نورية السداني، والكثير من الأدباء والأديبات، كذلك عدد من أهل الإعلام مثل مصطفى أمين وسواه، والناشرين العرب كزهير بعلبكي.

أعمالها

أولاً: الروايات، قصة قصيرة، مسرحية:

١- ودَعْت آمالي - رواية، (١٩٥٨-١٩٥٩)، منشورات بعلبكي/ بيروت - ط٢: ١٩٧١ ط٣: ١٩٧٩.
٢- ذِكْرَياتٌ دامِعة - رواية، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية - ١٩٦١، منشورات بعلبكي، بيروت -ط٢: ١٩٧١، ط٣: ١٩٧٩ المكتب التجاري، بيروت، ط٤: ١٩٩٣.
٣- بريقُ عَيْنيك - رواية، المكتب التجاري، بيروت ١٩٦٣، ط ٢: ١٩٦٥. منشورات بعلبكي - ط ٣: ١٩٧٩.
٤- وادي الدُموع - قصص(١٢) + مسرحية، المكتب التجاري، بيروت - ١٩٦٥، منشورات بعلبكي - ط ٢:- ١٩٧٩.
٥- قطَراتٌ من الدُموع - رواية، المكتب التجاري، بيروت -١٩٦٧، منشورات بعلبكي - بيروت ط ٢: ١٩٧٣. ط ٣: ١٩٧٩.
٦- وراء الضَباب - رواية، منشورات بعلبكي، ١٩٧١ - ط ٢: ١٩٧٩.
٧- وتَمْضي الأيَّام - قصص (٣٠)، منشورات بعلبكي، بيروت- ١٩٧١ - ط ٢: ١٩٧٩.
٨- مأتم الوُرُود - رواية، منشورات بعلبكي، بيروت -١٩٧٣، منشورات بعلبكي، بيروت ط ٢: ١٩٩٣.
٩- تِلالٌ في رمال - رواية، دار الشرقية، الرياض - ١٩٨٣.

ثانياً: كتب فكرية:

١- يقظة الفتاة العربية السعودية، المكتب التجاري، بيروت -١٩٦٣، المكتب التجاري، بيروت - ط ٢: ١٩٧٨.
٢- المرأة في الإسلام وتحديات العصر، ملف لمؤتمر المرأة العالمي، كوبنهاجن، ١٩٨٠.
٣- رحلة الحياة، د.ن، د.ت.

نورية السداني
مؤسسة جمعية النهضة الأسرية الكويتية



تعد الأستاذة نورية السداني واحدة من النساء الكويتيات اللاتي نذرن أعمارهن للعمل النسائي، وكانت دائماً في الطليعة من هذا العمل، فلقد ترأست أول جمعية نسائية في تاريخ الكويت، وهي جمعية (النهضة الأسرية)، وكان ذلك عام ١٩٦٢، بما يقدم إشارة واضحة إلى اهتمامها المبكر بقضايا المرأة، الذي سيصاحب مسيرتها طوال فترة عطائها. فإذا كان هناك من عنوان عريض يلازم مسيرة الأستاذة نورية السداني، فإنه سيكون كلمة (الأول)، حيث إنها أول رئيسة لأول اتحاد نسائي في الكويت، وأول عضو مجلس إدارة نسائي في جمعية نسائية، وأول من أسس حضانة لأبناء الأسر العاملة في الكويت، وأول من قدم عريضة إلى مجلس الأمة الكويتي عام ١٩٧١ تطالب فيها بإعطاء المرأة حقها السياسي، إلى جانب كونها رائدة من رائدات الإعلام في الكويت، وإحدى المدافعات بصلابة عن حقوق المرأة، وهي وجه مشرق من وجوه الحركة النسائية في الكويت، خصوصاً اهتمامها الواضح بالتسجيل والتوثيق لمسيرة شهداء الكويت. وعليه؛ فإنه من الصعب تناول مسيرة الحركة النسائية في الكويت من دون الوقوف طويلاً عند مسيرة الأستاذة نورية السداني، وهذه سطور عنها:

- مؤرخة وكاتبة كويتية وروائية.
- أسست وترأست أول جمعية نسائية في تاريخ الكويت هي جمعية النهضة الأسرية (١٩٦٢ - ١٩٧٩).
- أول رئيسة لأول اتحاد نسائي يؤسس في الكويت (١٩٧٤ - ١٩٧٧).
- أول عضو مجلس إدارة نسائي في جمعية تعاونية تنتخب في الكويت (جمعية الروضة التعاونية عام ١٩٦٩).
- أسست أول دار حضانة لأبناء الأسر العاملة في الكويت (حضانة عبدالله السالم النموذجية عام ١٩٦٨).
- قدمت أول عريضة إلى مجلس الأمة الكويتي بصفتها رئيسة لجنة يوم المرأة العربية في الكويت في عام ١٩٧١ تطالب فيها بالحقوق السياسية للمرأة الكويتية، وناقشها المجلس في عدة جلسات عام ١٩٧٣.
- المنسقة العامة لكويتيات القرن الحادي والعشرين.
- من رائدات الإعلام الكويتي.
- من العاملات الأوليات في الإذاعة الكويتية.
- أول مخرجة تلفزيونية كويتية، درست الإخراج التلفزيوني في القاهرة (١٩٦٤ - ١٩٦٥).
- تولت العديد من المناصب العربية، فقد ترأست لجنة الأسرة بالاتحاد النسائي العربي لشؤون الأسرة (١٩٧٠ - ١٩٧٥)، ثم الأمينة العامة للاتحاد النسائي العربي لشؤون الأسرة (١٩٥٧ - ١٩٧٧)، والمديرة العامة لمنظمة الأسرة العربية (١٩٧٩ - ١٩٨٢).
- رئيسة تحرير مجلة (الربيع العربي) التي صدرت في لندن (١٩٨٦ - ١٩٩١).
- كاتبة مقالات منذ الستينيات.
- مسؤولة لجنة مجلة (كويت التحدي) حتى تحرير الكويت.
- كتبت ثماني عشرة سيرة لشهداء الكويت حولت إلى مسلسلات إذاعية ونالت تقدير الجميع.
- المنسقة العامة لمجلة (كويتيات)، أول مجلة تصدر على الإنترنت في العالم العربي (فبراير ٢٠٠٠).
- ترأست مجلة (نحن الكويتيات) التي أصدرتها مجموعة من نساء الكويت في لندن لتسهم في إبراز ما حصل في الكويت إبان الاحتلال الغاشم (١٩٩١).
- أصدرت وترأست تحرير مجلة (صوت المرأة الكويتية) التي صدرت في لندن.
- تقدمت بمشروع لأول مؤتمر للمرأة الكويتية في المهن الطبية وتحول المشروع إلى واقع في ٤ مارس ٢٠٠٠.
- طرحت مبادرة الوحدة النسائية الكويتية بهدف نيل الحقوق السياسية للمرأة الكويتية.
- المنسقة العامة للنصب التذكاري: الوجود الثابت (١٩٩٩ - ٢٠٠٢)، وقد تسلمت الموقع رسمياً في ساحة العلم من بلدية الكويت (نوفمبر ٢٠٠١).



لولوة القطامي.. ابنة النوخذة
مؤسّسة الجمعية الثقافية النسائية الكويتية

براء عبد العزيز الغنام*



عندما حققت القيادة السياسية في الكويت أملاً كبيراً وهو حصول المرأة على حقوقها السياسية فرحت لولوة القطامي رائدة تحرير نساء الكويت بهذا النصر وهي التي سعت دائماً لتأكيد دور النساء في العمل والحياة الكريمة وفي المشاركة السياسية، بل إنها كرست حياتها لإثبات أن المرأة الكويتية جديرة بهذا الحق وبالاحترام، وظلت تدفع بآرائها شرقاً وغرباً مستغلة علمها وثقافتها ودورها الاجتماعي المتميز.. في فترة الغزو أسست تجمعاً خارج القاهرة اختارت له مدينة الإسكندرية. ومنها انطلقت في حربها ضد العدوان والاجتياح العراقي للكويت، وعندما سألها الكثيرون: لماذا الإسكندرية؟ فقالت: حتى لا نتركز في مكان واحد، وفعلاً نجحت في نشر أفكار وسياسة بلدها ضد الغزو وجمعت حولها مؤيدين.

ابنة النوخذة لولوة القطامي التي ذهبت إلى الغرب لتتلقّى العلم تقول: لولا بصيرة الوالد واحترامه لأهمية العلم والقيم في حياة الإنسان لما خرجت إلى خارج الحدود، فهذا الفضل يعود إلى والدي ووالدتي، فأنا ثمرة غرسهما ووطنيتهما وحبهما لأبنائهما رحمة الله عليهما؛ لذلك أهدي أيامي وماضيّ وجهادي وحاضري لهما، ولن أنساهما حتى يطويني النسيان.

«ابنة النوخذة» تقول ترددت كثيراً في كتابة مشوار العمر على طريقة استرجاع الذاكرة «الفلاش باك»، ولكن قررت في النهاية أن أكتب؛ حتى تظل هذه الكتابة وثيقة نطل من خلالها على مسيرة المرأة الكويتية في القرن الماضي وعلى قوة صبرها وعطائها بلا حدود، وستظل المرأة الكويتية لؤلؤة مرفوعة في خليجنا مسكونة بحب الوطن (إن هذا الكتاب الذي سردت فيه رحلة العمر التي تخصني إلا أنها في الوقت ذاته مرآة للجيل المعاصر والأجيال الأخرى من بعدنا).

هكذا كتبت لولوة القطامي بكل تواضع عن تجربتها في العمل الاجتماعي بكل تواضع وتجرد في كتاب اسمه: «ابنة النوخذة» يستحق القراءة والتقدير. إن «لولوة» واحدة من جيل العمالقة الذين رسموا صورة مشرفة للمرأة العربية وليست الكويتية، فقد استقبلها زعماء العالم في الغرب بكل تقدير، أما في العالم العربي فقد حققت شهرة طاغية في كافة المحافل العربية رغم انشغالها الدائم وكفاحها إلا أنها تتمتع بالأناقة وبقوة الشخصية وبالحضور العلمي، ولم تنس يوماً مظهرها الاجتماعي وسلوكها الواعي وحرصها على دينها، بلا شك إنها امرأة تشع بالحب والوفاء وبالوطنية وبالتمسك بالثوابت الوطنية.

والقطامي تتقن إلى جانب العربية الإنجليزية والفرنسية، وحاصلة على دبلوم التربية من كلية التربية من جامعة أدنبره في أسكتلندا العام ١٩٥٩-١٩٦٠.

وأما التسلسل الوظيفي:

١- مدرسة لغات (إنجليزي - فرنسي) المرحلة الثانوية للبنات، ١٩٥٩-١٩٦٢.

٢- مدرسة لغة إنجليزية بمعهد المعلمات، ١٩٥٩-١٩٦٢.

٣- وكيلة المدرسة الثانوية للبنات، ١٩٦٢-١٩٦٣.

٤- مديرة المدرسة الثانوية للبنات بالوكالة، ١٩٦٣-١٩٦٤.

٥- مسجلة كلية البنات الجامعية/ جامعة الكويت، ١٩٦٦-١٩٧٥.

٦- مديرة كلية البنات للشؤون الإدارية/ جامعة الكويت، ١٩٧٥-١٩٩٤.

والأعمال الرائدة:

١- أول من سافر إلى بريطانيا لطلب العلم ١٩٥٢.

٢- أول مدرسة لغات أجنبية بالمرحلة الثانوية ١٩٦٠.

٣- أول وكيلة مدرسة بالمرحلة الثانوية ١٩٦٣.

٤- أول من حرر طالبات المدارس ومدرساتها من العباءة ١٩٦٣.

٥- رئيسة أول بعثة طالبات تخرج من الكويت لزيارة الأردن ثم مصر ١٩٦٣و١٩٩٤.

٦- أول مسجلة كلية البنات بجامعة الكويت ١٩٦٠.

٧- أول مديرة لكلية البنات بجامعة الكويت ١٩٧٥.

٨- أول من سافر إلى شرق السودان مع فريق مجلة أسرتي لإنشاء قرية حنان الكويتية ١٩٧٩.

٩- زيارة جبال الحدا ولأول مرة في اليمن الشمالي مستشارةً لإنشاء قرية باسم اتحاد الإمارات بعد زلزال اليمن ١٩٨١.

١٠- أول من سعى لفتح فصول محو الأمية للفترة الصباحية بدولة الكويت ١٩٨٧.

١١- اختياري شخصية لعام ١٩٨٧ للأعمال الإنسانية

* كاتبة - الكويت

والمجهود المتميز من خلال العمل التطوعي في العالم العربي مجلة السعودية ١٩٨٧.

١٢- كرمت من جمعية المعلمين الكويتية، وأول من عمل دورات متتالية في مجلس إداراتها منذ تأسيسها ١٩٨٧.

١٣- كرمت من قبل الجمعية كأحد مؤسساتها ١٩٨٨.

١٤- كرمت من قبل الهيئة التطبيقية على مرور ٣٠ سنة في حفل التربية ١٩٩٠.

١٥- كرمت من قبل جمعية الممرضات الكويتية بمساهمة في إنشائها ٢٠٠٣.

المنظمات والهيئات في المجال التطوعي:

١- مؤسّسة الجمعية الثقافية الاجتماعية النسائية وعضو مجلس الإدارة ١٩٦٣.

٢- رئيسة الجمعية الثقافية الاجتماعية النسائية والرئيسة الفخرية للجمعية ١٩٦٧-١٩٩٤.

٣- الأمينة العامة للجنة تنسيق العمل النسائي في الخليج والجزيرة العربية / سابقاً.

٤- مؤسّسة لجنة العمل النسائي في الخليج والجزيرة والأمينة العامة للجنة التنسيق.

٥- الأمينة المساعدة للشؤون الداخلية بالاتحاد النسائي العربي العام.

٦- عضو فخري في نادي الجمعيات العربيات بالأردن.

٧- عضو مجلس إنماء مبرة الشيخ صباح السالم الصباح، الكويت.

٨- عضو اللجنة العليا لمشروع دور حضانات الأطفال النموذجية، مجلس الوزراء، الكويت، سابقاً.

٩- عضو اللجنة العليا لمحو الأمية، وزارة التربية، الكويت، سابقاً.

١٠- مستشارة للجنة الحضانة النموذجية، جامعة الكويت.

١١- عضو المجلس الاستشاري للإعلام، وزارة الاعلام، الكويت، سابقاً.

١٢- إحدى مؤسّسات المجلس العربي للطفولة والتنمية ١٩٨٧.

١٣- إحدى مؤسّسات جمعية المعلمين الكويتية ١٩٦٦.

١٤- أمينة سر جمعية المعلمين الكويتي ١٩٦٦ - ١٩٦٩.

١٥- عضو اللجنة التحضيرية العليا لمشروع جامعة الكويت ١٩٦٣- ١٩٦٦.

١٦- عضو لجنة برنامج التلفزيون (مدارس وكأس) والذي سمي بعد ذلك (مع الطلبة) ١٩٦٣ - ١٩٦٦.

١٧- عضو مؤتمر المناهج من قبل منظمة (اليونسكو) وزارة التربية، الكويت ١٩٧٢.

١٨- عضو لجنة تكريم الفنان الكويتي ١٩٧٩.

مثلت دولة الكويت في الندوات والمحاضرات والمؤتمرات والزيارات الرسمية وفي العديد من المجالات الثقافية والاجتماعية وعلى النطاق المحلي والعربي والعالمي وكان من بينها:

الندوات والمحاضرات:

- (الاختلاط) ندوة تلفزيونية مع جمعية الخرجين الكويتية. (الكويت ١٩٦٦).
- دورة الجمعيات النسائية في تطوير المجتمع الكويتي مع اتحاد الطلبة. (جامعة الكويت ١٩٦٧)
- (وزارة الصحة ما لها وما عليها) من وجهة نظر مواطنة مع جمعية الأطباء الكويتية.(الكويت ١٩٧٨).
- دورة المرأة البدوية كربة بيت (حلقة دراسية). (القاهرة ١٩٧٨).
- أثر التلفزيون على الأسرة والطفل محاضرة بمناسبة السنة الدولية للطفل. (الكويت ١٩٧٩).
- المرأة الكويتية في المجالات الثقافية والاجتماعية (ألقيت في الأسبوع الكويتي الثقافي) بالرباط / المغرب.
- المشاركة في (أسبوع الشعوب الإسلامية المضطهدة) مع اتحاد الطلبة (ندوة). (جامعة الكويت ١٩٨١).
- محاضرة (مكانة المرأة وأهليتها المدنية والاقتصادية بين التشريع الإسلامي والتشريع الغربي) (بالفرنسية)، بناءً على دعوة جمعية الإسلام والغرب في باريس. (باريس ١٩٨٢).
- تمثيل الكويت في الاجتماع الاستشاري حول التربية الأسرية والسكانية في برنامج التنمية الريفية،

وتقديم لمحة عن برنامج التنمية ونساء البادية في دولة الكويت. (الأردن ١٩٨٢).

• تطور المرأة الكويتية في ٢٠ سنة (ندوة في الجمعية الفيصلية بجدة). (جدة / السعودية ١٩٨٣).

• مكاسب المرأة الكويتية (أسبوع المرأة) لجمعية الكيمياء. (جامعة الكويت ١٩٨٣).

• محاضرة تنمية المجتمع ودور المرأة الكويتية بمناسبة الاحتفال بعام الشبيبة بمدينة صلالة. (سلطنة عمان ١٩٨٣).

• ندوة (المرأة والأسرة والتنمية) بمناسبة الاحتفال بمرور عشرون عاماً على الاتحاد النسائي بتونس. (تونس ١٩٨٣).

• محاضرة (الحركة النسائية بالكويت ألقيت في ندوة مفتوحة بمقر لجنة المرأة العاملة باتحاد العمال بمناسبة زيارة وفد نسائي من لجنة نساء السوفييت. (الكويت ١٩٨٣).

• دور الإعلام في التنمية الاجتماعية لرعاية الطفولة، ندوة أقامها المكتب الإقليمي لليونيسيف بدول الخليج في أبوظبي برعاية سمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان. (أبوظبي ١٩٨٣).

• محاضرة (طفل المرأة العاملة) ألقيت في ندوة الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة بمقر الجمعية. (الكويت ١٩٨٤).

• محاضرة (واقع المرأة الكويتية) ألقيت في أسبوع الكويت الثقافي - الجزائر. (الجزائر ١٩٨٦).

• حضور مؤتمر المرأة في المجتمعات العربية أمينةً عامة للجنة التنسيق والذي عقد في مركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورج تاون بواشنطن. (واشنطن ١٩٨٦).

• محاضرة (تطور المرأة الكويتية في ٢٥ سنة الأخيرة) ألقيت في جامعة أريزونا بناءً على دعوة المكتب العالمي الطلابي إدارة تطور المرأة. أريزونا / الأمريكية. (باللغة الإنجليزية ١٩٨٦).

• ندوة تنمية المهارات الإدارية. (الكويت ١٩٨٨).

• ندوة دورة الحضانات (حول حضانة البستان النموذجية) بمركز البحوث التربوية. (الكويت ١٩٨٨).

• محاضرة حول دور الأسرة في حث الأبناء على النظافة العامة، بلدية الكويت. (الكويت ١٩٨٩).

• قدمت ١٣ ندوة ومحاضرة في نوادي ومؤسسات علمية بجامعة الإسكندرية خلال الغزو العراقي الغاشم على الكويت وخلال إقامتي بالإسكندرية، (من ١٩٩٠ إلى نهاية ١٩٩١).

المؤتمرات:

• تمثيل الكويت في مؤتمر المرأة والتنمية جامعة الدول العربية. (القاهرة ١٩٦٥).

• تمثيل الكويت في مؤتمر الأمومة والطفولة/ جامعة الدول العربية. (القاهرة ١٩٦٥).

• تمثيل الكويت في مؤتمر تعليم الفتاة/ تلمسان. (الجزائر ١٩٦٦).

• عضو وفد الكويت في حضور احتفالات الفاتح / طرابلس. (ليبيا ١٩٧٤).

• رئيسة وفد الكويت في مؤتمر السنة الدولية للمرأة. (برلين الشرقية ١٩٧٥).

• تمثيل الكويت في مؤتمر السنة الدولية للمرأة. (المكسيك ١٩٧٥).

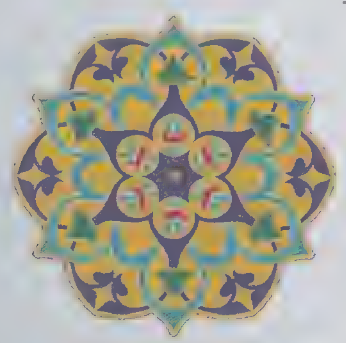
• تمثيل الكويت في مؤتمر دعت إليه هيئة الأمم عن تنمية المرأة الريفية. (القاهرة ١٩٧٥).

• تمثيل الجمعية في مؤتمر منظمة الدعوة الإسلامية. (الخرطوم ١٩٧٧).

• تمثيل الكويت في مؤتمر دور المرأة في التنمية لدول عدم الانحياز والدول النامية. (بغداد ١٩٧٩).

• تمثيل الجمعية في ندوة خبراء محو الأمية الحضارية. (الكويت ١٩٧٩).

• تمثيل المؤتمرات الإقليمية التي عقدتها لجنة تنسيق العمل النسائي في الخليج والجزيرة العربية الخمسة كأمينة عامة للجنة. (الكويت ١٩٧٥-١٩٨١)، و(أبوظبي ١٩٨٣)، و(سلطنة عمان ١٩٨٦)، و(البحرين ١٩٨٩).





هدى الرشيد أول صوت سعودي في الـ (BBC)

ممدوح المهيني*

صحفية وإعلامية سعودية شابة تذهب وحيدة إلى مدينة قاسية القلب مثل لندن وتنوي العمل في أكثر المؤسسات الإعلامية صعوبة وهي إذاعة (BBC) أو هيئة الإذاعة البريطانية. هذا الأمر حدث قبل ٣٢ عاماً.

إنها هدى الرشيد الصحافية والإعلامية والروائية السعودية التي سيخترق صوتها ضباب لندن إلى كل مستمعي العربية في أنحاء العالم حيث يلتقط صوتها من القسم العربي لهيئة الإذاعة البريطانية.

وقبل أن نعرف من هي هدى الرشيد، فلعل الحديث عنها لا يكتمل دون التذكير بوالدها، الشيخ عبد المحسن الصالح (الرشيد)، الذي اشتهر بتولّيه بلدية الرياض عام ١٩٥٠، خلفاً لرئيسها أحمد خليفة النبهاني، وسلفاً لرئيسها محمد حسن أخضر، وذلك إبان عهد الملك عبد العزيز رحمهم الله جميعاً، ثم التحق بوزارة المواصلات مكلفاً ولفترة طويلة بملف إعادة تشغيل الخط الحديدي الحجازي (الذي كان يربط إسطنبول في تركيا بالمدينة المنورة عبر سورية والأردن، أكمله الأتراك في حدود عام ١٩٠٨)، ثم خرّبه أتباع الثورة العربية بقيادة لورنس عام ١٩١٦، وقد استقر الشيخ عبد المحسن في سورية فترة طويلة، وتزوج منها، ورزق بأولاده الصغار (فهد ونايف). وكان خلال عمله في وزارة المواصلات وبعده قد توثّقت صلته بالأديب السعودي الراحل محمد عمر توفيق، الذي ظل وزيراً للمواصلات منذ عام ١٩٦٢، ثم أضيفت إليه أعباء حقيبة وزير الحج والأوقاف مدة ثماني سنوات إلى جانب عمله في وزارة المواصلات، حتى تقاعد وفقاً لرغبته عام ١٩٨٦، وقد توفي في الرياض سنة ١٩٩٤.

ولد الشيخ عبد المحسن الصالح كما كان يعرف بهذا الاسم في عنيزة في حدود عام ١٩٢٠، من أم عراقية، وتوفي في ديسمبر ١٩٨٩، مخلفاً من ست أمهات سبعة أبناء هم: (صالح وفيصل وسليمان ومحمد وعادل وفهد ونايف) وأربع بنات هن: (هدى وليلى وهيام وروعة)، وكان أخوه العميد رشيد الصالح الرشيد قد تولى شرطة أبها بمنطقة عسير عام ١٩٥٧، وهما أخوال اللواء المتقاعد (رجل الأعمال المعروف) إبراهيم المالك وإخوانه. أما أسرتها (الرشيد) فتنتمي إلى عبد الله بن رشيد، الذي تولى لفترتين إمارة منطقة عنيزة بالقصيم إبان الدولة السعودية الأولى، وهو من قبيلة سبيع، أي: أنه ليس من أسرة آل رشيد الشمَرية المعروفة في حائل. ولدت هدى عبد المحسن الرشيد في القاهرة من أم سعودية من آل غالب (أشراف الطائف)، وحصلت على الثانوية من بيروت، وعلى البكالوريوس من جامعة باكنجهام (١٩٩٢)، ثم على الماجستير من لندن عام (١٩٩٣) وعلى شهادة ماجستير أخرى في اللغويات (١٩٩٥) من مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية التابعة لجامعة لندن، وهي تحضر الآن للدكتوراه في مجال الإعلام.

بدأت حياتها العملية في نهاية السبعينيات إعلامية متعاونة مع إذاعة جدة، كما شاركت في تحرير جريدة عكاظ بين عامي ١٩٧١ و ١٩٧٤، ثم ارتحلت إلى بريطانيا لتعمل منذ ذلك الحين في القسم العربي من هيئة الإذاعة البريطانية كما ذكرنا، ولتواصل تحصيلها العلمي، وقد أسهمت بنشاطات إذاعية وصحافية أخرى، وكان لوجودها مع زملائها الإعلاميين العرب دور هادئ جيد لتصحيح بعض المفاهيم والمعلومات الخاطئة عن القضايا العربية. جربت حظها مع التجارة ولم توفق، وقد ألفت عدة روايات منها: غداً يكون الخميس (١٩٧٥)، والعبث (١٩٨٠)، والطلاق (١٩٩٣)، تولت دار روز اليوسف نشرها جميعاً. وهي إعلامية عربية رائدة، شقت طريقها بعصامية وعزم وتصميم، وتكبدت المشاق لإكمال دراساتها العليا، وصمدت في ظروف الغربة، لتثبت كفاية الفتاة السعودية في منبر إعلامي محترم، محافظة على رصانتها ووقارها وسمعتها، بعيداً عن ابتذال الفضائيات، ومتمسكة بعزة نفس متناهية، دون مظاهر أو أضواء أو استعراض.

هذه الفتاة التي اخترق صوتها عبر الأثير أسماع الناطقين بلغة الضاد قد أصبحت المذيعة القديرة هدى الرشيد التي أصبح صوتها ذو البحة المميزة أحد عناصر روح الإذاعة اللندنية التي يحبها كثير من الناس كما يحبون أصدقاءهم الخاصين الذي لا يمكن أن يكذبوا عليهم. بعد رحلة طويلة من العمل الدقيق تركت هدى العمل في الإذاعة وهي تستيقظ الآن في الصباح وتقضي الوقت في القراءة والكتابة والاستماع إلى الموسيقى التي تعشقها كثيراً وأصبحت مرتبطة بالإذاعة عن طريق التعاون فقط. تقول:

* كاتب وصحافي - السعودية

(قدمت استقالتي قبل مدة. لم تعد الأجواء الإدارية تعجبني في العمل وفكرت بأني سأكمل دراستي أعتقد أني أريد الهدوء). أن تكون صغير السن فهذا يجعلك شخصاً عجولاً وسريع الاختناق عندما تتذكر عائلتك وستتضاعف هذه الأعراض إذا كنت تعمل في مكان يعرف بالدقة والصرامة. كانت الـ(BBC) بالنسبة لهدى حلماً وربما هذا خفَّف عليها بعض الأشياء وزودها بالإرادة والتصميم، ولكنها مرت بالكثير من الأيام الحزينة خصوصاً بالسنوات الأولى بسبب الاغتراب بهذا العمر المبكر والدقة التي تتميز بها المحطة والتي يصبح الخطأ في التشكيل مشكلة كبيرة. تقول: (سنتي الأولى في لندن كانت قاتلة لا يمكن تحملها. بالعمل كنت أذهب إلى الحمام وأبكي لأني أخطأت في نطق اسم زميلي. ولكن كل هذه الأشياء اختفت. أصبحت الغربة جزءاً من شخصيتي، وفي الإذاعة أصبحت الشخصية الصارمة في عملها. العمل كان بمثابة الملجأ من الغربة. طموحي للعمل في الـ BBC ربما كان هو الذي يخفف علي). خروج الفتيات السعوديات في الإعلام كان في ذلك الوقت أمراً لا يمكن التفكير فيه، ولكن هدى عملت مذيعة وفي الخارج وفي مكان يسمعه الجميع. ربما سيعرضها لضغط من الداخل الذي سينظر بريبة إلى هذه الفتاة السعودية التي تقوم بهذا العمل الجريء والخارج الذي سينتظر من هذه الفتاة السعودية ماذا ستقدم. يبدو الآن أنها نجحت من الجانبين. الرشيد قدمت صورة ناصعة جداً للمذيعة المميزة والتي تتمتع بالرصانة المهنية والشخصية، وكان هذا ملصقاً دعائياً رائعاً لعمل المرأة السعودية في الإعلام والذي لا ينقصها بل سيمنحها الكثير من الاحترام. تقول: (في العمل هنا لم أشعر كثيراً بأي ارتباك. هنا كانوا ينتظرون مني أن أقدم إضافة جديدة للإذاعة، وهذا ما عرفوه، أما بالنسبة للداخل فكانت المسألة الأهم، كانت الفكرة السائدة أن حرية المرأة تعني الانفلات، أنا اعتبرت أن الحرية هي المسؤولية. بعد سنوات طويلة أتمنى أن أكون عملت صورة جيدة للسعوديين وكل ذلك تم عبر الحرية والمسؤولية التي التزمت بها). تتميز هدى بالالتزام والصرامة في احترام المواعيد فتؤكد أن هذا سلوك تربوي نشأت عليه فهي: (لم تتعلم هذا من الإنجليز فقد كانت هذه إحدى صفاتها منذ كانت تعمل في إذاعة جدة. تأخر عنها خمس دقائق ولن تخرج معها في الاستديو) والجدية ومعرفة جميع تفاصيل عملها. كل ذلك بالإضافة إلى صوتها ذي البريق الحزين جعل منها المذيعة المفضلة عند الكثيرين. تقول: (أنا أعشق الأسلوب الجميل. إذا كان بين يدي نص جميل أستمتع جداً بقراءته). نجومية هدى بدأت تخفت مع خفوت إذاعة الـ(BBC) بسبب دخول العالم عصر البث الفضائي. أصبح قليلون جداً هم الذين يفضلون سماع نشرة أخبار الـ(BBC) على سماع أغنية لهيفاء وهبي. هذا الأمر لم يزعج هدى وهي تتمتع بعقلية حديثة ومرنة جداً يجعلها تعترف أن لكل شيء وقته. تقول: (لم يزعجني ما حدث. أنا لم أطمح لأكون مشهورة، ويعرفني الناس، أنا طموحي الخاص أن أكون مذيعة تجيد عملها ويحترمها الناس، أعتقد أني حققت ذلك وأنا مرتاحة وسعيدة بذلك).

لهدى الرشيد ثلاث روايات ومسرحية، ولقد شكلت صوتاً فريداً منتصف السبعينيات مقابل أنها استمرار لما أسسته سميرة خاشقجي، كما أن كثيراً من جيلها تفرغ لكتابة القصة القصيرة، ولعل رغبة التحصيل العلمي أبعدتها عن إكمال هذا الحضور الذي لفت الانتباه. الآن تعيش في وتيرة حياة هادئة يميزها حديقة الهايد بارك التي تحرص على زيارتها بشكل مستمر، وهي تفكر الآن بالعودة للكتابة من جديد. كانت تريد دائماً أن تبدو متميزة وبعيدة وهذا ربما ما حققته لها إذاعة الـ(BBC) التي تبدو قلعة صعب اختراقها، وما وفرته لها لندن بناسها الذين يلقون التحيات السريعة ويمضون في طريقهم، ولكن كل هذا لم يجعلها بعيدة حقاً عن أن تكون شيئاً يجعلنا نتفاخر فيه وصالحاً لأن يلهم الفتيات اللاتي يردن أن يكن مذيعات جديرات بالاحترام. أما بالنسبة لها فتقول: (أعيش مرتاحة وسعيدة وحققت ما أريد)، ولكنها تضيف بعد أن ينكسر صوتها: (ولكن مع بعض الفجوات المحزنة. فهل توجد سعادة بدون فجوات؟!).

وما يمكن أن نطرحه أخيراً: هل تعود هدى الرشيد إلى حقل الإبداعي الروائي ونشاط الصحافة بالكتابة؟ وكيف ترى الرشيد نفسها بين مرحلتين جديدتين في عالم السرد والإعلام فقد استجدت وسائل وتقنيات إعلامية كما نرى انفجاراً سردياً في جانب الرواية، كيف ستبدو هدى الرشيد؟ لعل الإجابة ينبئ بها كتاب جديد لها أو مقالة أو برنامج. لا نعرف.

تجربة العمل النسائي الكويتي بين امرأتين

فاطمة حسين*



لقد عملت كثيراً في لجان تطوعية، لجان نسائية وأخرى مشتركة ما بين النساء والرجال، ووجدت نفسي في أوساط سياسية وأوساط اجتماعية، ولما كان غرضي من التسجيل هنا هو التأريخ لمجتمع الكويت من خلالي وليس العكس، فإنني أربأ بنفسي عن تعداد مشاركاتي في الندوات والمحاضرات والمؤتمرات المحلية والعربية والدولية، والتي كان يدفعني دوماً إليها إبراز صوت الكويت المستنيرة، والتأكيد على حق المرأة في الحياة الحرة الكريمة، والتي لا يمكن لها أن تتحقق إلا باكتمال أخذها لحقها في التمثيل السياسي، فهناك تطبخ التشريعات المطلوب منها تناولها وهضمها.. ولا يمكن للمرأة أن تضع حداً لمعاناتها إلا بالانطلاق من هناك فكراً ومشاركة.. سواء لديها في ذلك إن اكتفت بدورها ناخبة، أو وجدت في نفسها الكفاءة لأن تصبح نائبة.

وهكذا .. وعلى تلك الأوتار كنت أعزف لحن حياتي وسوف أظل بما يمنحني إياه الحق جل وعلا من صحة وعمر.

هذا لا يمنع أن لي على العمل التطوعي في الكويت ملاحظات خاصة، ورغم خصوصيتها فأنا أدعوكم لمشاركتي هذه الملاحظات.

إن الأمر الذي يبدو بارزاً في الأعمال التطوعية الجماعية أنها تماماً كالأعمال الرسمية، أو ربما هي تلبس لباسها، فهي تنمو بالاجتهاد والفردية، وتنشط بردود الفعل بطاقة أقوى من نشاطها بالفعل، رغم الفارق بين الاثنين، فالأعمال الرسمية يحددها قانون خدمة وهيكلية وظيفية، أما الأعمال التطوعية فإن كل مجموعة مؤسسة هي التي تضع قانونها الخاص ولائحتها الداخلية، مما يعطيها حرية في الحركة أكبر، ولكن المثل القائل: من شبَّ على شيء شاب عليه، يعطي أكبر مثال لتطبيقه في العمل التطوعي، خاصة عندما يأتي مؤسسوه والقياديون فيه من تلك الخلفية التي عرفوا غيرها حتى يتمكنوا من المفاضلة ، هذا ينطبق على الكثير من المؤسسات التطوعية في الكويت، حيث يتخرج الفرد من الوظيفة الحكومية - والحكومة هي الموظف الأهم والأكبر في الدولة - إلى العمل التطوعي حاملاً معه تراثه في الإدارة.

أما من يأتي من الطرف الآخر - الطرف الحر - من أمثالي، فهو عنصر قد يمتلك الرؤية والهدف أو الغرض ولكنه لا يملك أدوات التنفيذ، مما يسبب بعض الضياع والأولويات.

هذا فيما يتعلق بالاجتهاد، أما الفردية فإن تكريسها يأتي من الطرفين، فالقائد يحاول أن يصبغ الجهد الجماعي بلونه ما استطاع، بحجة أن اختياره لم يأت إلا بالقناعة التامة بتمام استيعابه للغرض من التجمع وتمتعه بالروح القيادية واستعداده للسهر عندما ينام الآخرون، بمعنى: أن يستمر حاملاً لروح الجماعة مبرزاً لها ساهراً على راحتها؛ لأنها بقيادته وتحمل اسمه وهو يخاف على اسمه من الضياع فيتحمل العبء كله حتى يصبح الفرد الوحيد، تساعده في ذلك المجموعة التي تعد اجتماعاتها وما تقوله وما تتقول به هو العمل، وتدعمه بثقتها وتكلفه بمباشرة التنفيذ بمصاحبة السكرتارية، وتعتقد أن استمتاعها بشارات العضوية هو العمل حتى يكل القائد ويتعب ويرهق مستمتعاً بالوضع الاجتماعي للمنصب فقط، وتتراخى حبال النشاط لدى الأعضاء حتى يتم للقائد فرصة الوخز بإبر ردود الفعل لقضايا تفرض نفسها وفي مناسبات قد تتقارب وقد تتباعد، فيما يسمى أحياناً ركوب الموجة.

أنا لا أقول نقداً ولا انتقاداً، ولا محاولة للانتقاص من جهد الآخرين، ولكن التراث الذي نحمل - محلياً وعربياً - للعمل التطوعي هو تراث ضعيف البنية، لا يخرج عن مثلث: الاجتهاد والفردية وردود الفعل، وقد بدأ تاريخه في البلاد العربية سداً لثغرات اجتماعية إنسانية، ما تفرغ لها إلا الباحث عن الراحة أو التسلية في سنوات الفراغ، سنوات التقاعد من المهمات المنزلية أو المهنية، ولذلك تركزت النساء في العمل التطوعي أكثر من الرجال، نستثني من ذلك - ربما - حركة مصر الفتاة والمناضلة درية شفيق التي أصدرت مجلة تحمل الاسم نفسه تبشر بفلسفتها وفلسفة قاسم أمين في تحرير المرأة، التي جمعت حولها النساء لغرض تنموي هذه المرة، ولكنها تلاشت - كما تلاشى غيرها - والسبب في ظني هو الاعتماد على ذلك المثلث السابق ذكره.

بل إنني أدعي بأنه حتى الحركات الوطنية في البلاد العربية كانت تعتمد في تأسيسها ومسار عملها على ذلك المثلث، ولم تترك لها أو خلفها تراثاً تنظيمياً ديمقراطياً يحمل في طياته بذور استمراره.

وما أن كشف الحزب الشيوعي العالمي عن فكره وهيكلية تنظيمه لتطبيق هذا الفكر، حتى فطنت الحركات الوطنية في الوطن العربي إلى أهمية الوضوح في ذلك، فتحولت تلك الحركات إلى أحزاب وضعت لها نظرية وشعارات ومسار عمل لتحقيق النظرية، ولا

* كاتبة وإعلامية وصحافية   الكويت

أظن أن حزباً عربياً يستطيع أن يدعي ابتكاره لمنهاج عمل بعيداً عن التنظيم الهيكلي الشيوعي، ولعل أول من فطن إلى ذلك كانت حركة الإخوان المسلمين في مصر تبعتها - بعد ذلك - الأحزاب القومية. ولعل في تقدم الإخوان على الأحزاب القومية اعتمادها على ذات السبب في امتداد رقعة الشيوعيين، وهو الاعتماد على النظرية والالتفاف حولها إلى حد - ربما - التضحية بالنفس من أجلها، ولما كانت النظرية هنا هي الإسلام، وهو دين الدولة والفرد في بلادنا، فقد تمَّ لهم الاستقطاب وتحييد الرافضين، مما هيأ لهم مكان الصدارة على الحركات القومية التي اتهمت - زوراً وبهتاناً - ببعدها عن الدين.

إن غرضي من هذا التمهيد لهذه الورقة الشهادة بأنه لا عيب في جلب ما ينفع من تجارب الشعوب الأخرى إن استطعنا تنقيتها بما يتناسب مع احتياجاتنا، وأظن أن الثقوب التي امتلأ بها ثوب العمل التطوعي الكويتي - مثله مثل غيره في البلاد العربية - جعل ذوي النوايا الطيبة يستنفدون طاقتهم بالترقيع من أجل استمرار المسار، وقد سار وأنجز وبرز بفعل تلك الاجتهادات المثمرة، حتى جاء سمو الأمير طلال بن عبد العزيز آل سعود وأنشأ الصندوق العربي لدعم منظمات الأمم المتحدة، الذي أخذ على عاتقه مراقبة النشاط الأهلي في البلاد العربية وإمداده بما يحتاج من خبرات إدارية وتنظيمية، وكذلك التمويل لبعض مشاريعه التنموية، وأعتقد أن هذه المنظمة قد وضعت الأساس أمام ضرورة وأهمية النقلة النوعية للعمل التطوعي العربي، ليأخذ مكانته في المجتمع المدني والمحلي والعالمي، بعد اعتراف الأمم المتحدة بالرؤية التنموية الخاصة بهذا المجتمع إلى جانب الرؤية الحكومية، بل معاملة كل ما يصدر عن المنظمات الأهلية من معلومات وتوصيات وشكاوى بجدية التعامل مع ما يصدر عن الحكومات المتعلقة بشؤون التنمية - كمؤتمر المرأة - وذلك لمتابعة ما يتم من توصيات على المستويين الأهلي والحكومي.

أخرج من القول مرة أخرى بأن ما يحتاج إليه العمل التطوعي المحلي إنما هو الصلة بالعالم وعدم التقوقع على ذاته، حتى يستطيع أن يقوم مساره ويستفيد من تجارب الآخرين مع الاحتفاظ بخصوصيته، وهو الأمر المسلم به.

إن تحديث العمل رؤيةً ومنهجاً ونظام عمل هو الذي يجذب الآخرين للمساهمة، ويبعد بالعمل عن الركود ويصفيه من الأرقام التي لا تضيف له سوى شغل المقاعد، ولم تبعد المنظمات النسائية عن ذلك.

هذه النظرة وهذا الموقف نميا عندي وتناميا بحكم علاقتي الحميمة بكل المنظمات النسائية الكويتية - وغير النسائية - باشتراكي في أنشطتها، وتجيير نشاطي معها باسمها - لا ضير في ذلك على الإطلاق - حتى أصبحت صديقة للجميع، لا أفرض وجودي على أحد، ولكني لا أتقاعس عن عمل أجد في نفسي قدرة على أدائه.

ولعل أهم عنصر ينخر في عظام العمل النسائي الكويتي إنما هو (سوء النوايا)، فلا أحد يتحدث بصراحة إلا في غياب الآخر، وبناء على ذلك تتحدد المواقف أيضاً في غياب الآخر. حقيقة أنا لا أفرض ولا أفترض المستحيل، ولكنني أرى أن لكل جمعية نسائية مساراً خاصاً، وهذا مصدر قوة لا مصدر ضعف، وأعجب، لم لا نتبادل الرأي - وبصراحة - حول تلك المسارات ما دام هناك وحدة للهدف وهو التنمية، ونجعل منها حزمة في مواجهة المجهول، حتى نحمي مجتمعنا من الازدواجية في العمل، وفي الازدواجية هدر للطاقة لا محالة.

دعوتي للتنوير الاجتماعي

فإن كان لي حق النظر إلى مساري في الدعوة للتنوير من الخارج فإنني أرى أنها بدأت بدعم الاختلاط في الجامعة وسط هذا الصرح العلمي، وفي سن الرشد هذه سواء للفتاة أو الشاب فرصة متميزة لتعرف كل منهما على الآخر خارج أطر الذكورة والأنوثة؛ لأن سلوك الإنسان يدل على نوعه، واللغة التي تستخدم داخل الصروح الثقافية - مثل الجامعة - هي لغة حضارية بعيدة عن السوقية، ثم التركيز على الدراية والنجاح فيها بالإضافة إلى ممارسة الأنشطة يقوي من صلات الأخوة نظراً لوحدة المسار. هذه كانت مرحلتي الأولى.

وأما المرحلة الثانية فقد كان استنفاد الأخت فضة الخالد لطاقتي بالمحاضرات والندوات المدرسية للتوجيه التربوي؛ لتقوية عرى العلاقة ما بين المدرسة والبيت، واستنفاد ما بقي من تلك الطاقة في المشاركة في منتديات ومؤتمرات المنظمات النسائية وغير النسائية.

أما المرحلة الثالثة فقد كانت التركيز على أهمية إعادة الحق إلى نصابه. نحن دولة عربية مسلمة، والإسلام دين الدولة ومصدر التشريع. بناء على ذلك خط دستور البلاد ١٩٦٢ الذي أعلن أن الناس سواسية

في الكرامة الإنسانية، وبه ومعه بدأت الحياة النيابية تخرج إلى النور، ولكنها خرجت مع بعض قصور فيما يتعلق بوضع المرأة - في قانون الانتخاب - في الصفوف الخلفية تلك الصفوف التي تلاشت بعد استمتاع زميلها الرجل واستئثاره بالحق، حتى أصبح يرفض الالتفاف إلى الخلف. فقد كان على المرأة مواجهة المر بسلوك طريقين جاء أولهما قبل الآخر.

فالأول : قد تركز حول توعية النساء وإعدادهن لقبول الديمقراطية كونه نظام حياة، وتهيئتهن للنظر ملياً في القواعد والقرارات والقوانين التي تحكم حياتهن وحياة أمثالهن من النساء. ومحاولة إيجاد الطريق لإصلاح الوضع ضمن النظام الديمقراطي.

أما الثاني: فكان التركيز فيه مباشرة على الحق السياسي كونه حقا أساسيا. ويمثل القاعدة المثالية لنيل جميع الحقوق: لأنه المؤثر الأوحد في عملية التشريع كصوت نياب نسائي وكتمثيل نيابي نسائي، مع الحرص الشديد على عدم تجزئة الحق إلى تصويت وترشيح كما كان يطرح بين فينة وأخرى .

هذا النشاط كان مصدره جمعيتين نسائيتين: جمعية النهضة الأسرية بقيادة الأخت نورية السداني، والجمعية الثقافية الاجتماعية النسائية بقيادة الأخت لولوة القطامي، وقد كان تنافسهما في هذا المجال وهو أجمل وأعذب وأروع تنافس - سببا في كشف الكثير من المستور مما يحاك للمرأة خلف ظهرها.

وقد كان لي دور - بعيدا عن التواضع المذموم - أقول إنه كان دوراً مهماً وفاعلاً، إما باسم أي من الجمعيتين أو باسمي مباشرة، وخاصة فيما يتعلق بالمحاورات داخل أروقة جامعة الكويت.

وبمناسبة موضوع ما يحاك للمرأة خلف ظهرها؛ فإنني أعتقد أن ما حيك حول جمعية النهضة الأسرية - الواقع في الظلمة حتى اليوم - كان المقدمة للقضاء على صوت الحق؛ لأنني -للحقيقة وللتاريخ أقول هنا - لا أعرف جرماً في هذه الدنيا يمكن أن يرتكب ويكون عقابه على الدنيا - كل الدنيا - دون إشارة إلى شخص معين. لقد تسبب إغلاق جمعية النهضة الأسرية من قبل وزارة الشؤون الاجتماعية في إثارة بلبلة وإشاعات في الوسط الاجتماعي لا نعرف لها حتى اليوم حدوداً ما بين الصواب والخطأ، ولكن باعتقادي أنه مهما كان الجرم الذي وقع، فإن جرم الحكومة - ممثلة بوزارة الشؤون - هو جرم أكبر وأعظم أثراً، حتى أنني أعتقد اليوم وأنا أنظر إلى الحدث من بعيد بأن تخاذل النساء وقبولهن القرار بذاك الاستسلام وذاك الخنوع إنما يمثل نقطة سوداء في ثوب تاريخ المرأة الكويتية الناصع البياض.

لولوة ونورية

للحقيقة وللتاريخ إن مسار التوعية على المستوى الاجتماعي والسياسي في الكويت قد بدأ بقيادتين أيضاً.

الأخت لولوة القطامي كونها مؤسّسة ورئيسة مجلس إدارة «الجمعية الثقافية الاجتماعية النسائية»، والتي منحتها الدولة تفرغاً لإدارتها، وأهدت هي نفسها تفرغا آخر بعد تقاعدها لإدارة الجمعية التي كانت تعدها وليدها، وهي حقا كذلك.

أما الثانية فقد كانت الأخت نورية السداني مؤسّسة ورئيسة مجلس إدارة «جمعية النهضة الأسرية»، والتي سلكت طريقا ذكيا في نظري - وهو الجمع ما بين العمل وإدارة الجمعية، الأمر الذي أعطاها المدى الأوسع في الاتصالات الشعبية..لقد كنا - نحن المتعاملات معها - نعجب كيف بإمكانها أن تجمع عددا من جميع الأوساط والمستويات المادية والثقافية في الكويت، وفي فترة قصيرة جدا، مما أسبغ على نشاطها الصفة العشبية، في الوقت الذي أخذت فيه الجمعية الثقافية الاجتماعية صفة النخبة، وقد تكون الأخت لولوة قد اختارت النخبة قياسا بمستوى التعليم، ولكن الذي حدث أن مستوى التعليم قد جلب معه المستوى الاجتماعي المعين، مما أعطى للجمعيتين سمتين قد لا يكون لأي منهما ذنب فيهما، ولكن هذا ما حدث.

لا بد أن يسجل التاريخ لهاتين الجمعيتين بقيادة الأختين الكريمتين الريادة في البذر والرعاية والنماء للعمل النسائي والسياسي والذي يطوي تحت جناحه كل نشاط ثقافي أو اجتماعي، بدءاً بالتوعية، وانتهاء بالتحرك باتجاه مجلس الأمة، حيث تجاوبت فئة من الأعضاء مع مطالبهم بتعديل قانون الانتخاب لإعطاء النساء حقوقهن السياسية، وتبنوا الطلب وعرض على مجلس الأمة لأول مرة عام ١٩٧١.

لقد جربت العمل مع الاثنتين لولوة القطامي ونورية السداني، واكتشفت كم فيهما من صفات مشتركة وكم فيهما من صفات متعاكسة، فأما الصفة المشتركة فهي عشق الاثنتين للصدارة والضيق بالنقد، وسوف أسوق مثالين قد حدثا معي شخصياً، وما أن تحدثت عنهما حتى رويت لي الروايات العظام مما يكمل الصورة .

أولهما: كان مع الأخت نورية حيث تكرمت بدعوتي

للمشاركة في أول مؤتمر كبير تقيمه جمعية النهضة، ولم أتردد في قبول الدعوة، وحدث أن انقسم المؤتمر إلى مجموعة من اللجان، فاخترت مجموعتي، وما أن دخلت كل مجموعة غرفة الاجتماعات المخصصة لها حتى مرت الأخت نورية وكأنها ناظرة لروضة أطفال تنتقل بين لجنة وأخرى لتقول لنا قبل الاجتماع: «قررنا أن تكون الرئيسة فلانة والمقررة فلانة..»، ثم تخرج وتدخل اللجنة الأخرى، وبعد أن تنتهي من إصدار الأوامر تمر مرة أخرى كالمفتشة لتطمئن على مسار الجلسة!

بصراحة كنت أشهد ذلك وأضحك داخلي من هذا السلوك الطفولي الساذج ولم أعترض؛ لاعتقادي دوماً بأن: جني العنب أهم من قتل الناطور، كما يقال في الأمثال!

أما الأخت لولوة فقد تجاهلت وجودي سنوات وسنوات لأنني أتعامل مع جمعية النهضة الأسرية، حتى أن الجمعية الثقافية كانت تطرح موضوعات أكاد أكون الوحيدة في الكويت التي تستطيع الحديث فيها، ومع ذلك كانت تأتي بأخريات للتغطية في محاولة واضحة لتجاهلي، ولم أعترض.

وبعد ان أفل نجم جمعية النهضة طلبت مني الجمعية الثقافية - مشكورة - تعقيباً على أحد الأبحاث المقدمة لمؤتمر أبوظبي للعمل النسائي الخليجي، ففرضت على نفسي التجاهل التام للموقف السابق واستجبت، وقدمت الورقة، واشتركت في المؤتمر، وبعد العودة إلى الكويت طلبت الأخت لولوة من جميع المساهمات الحضور إلى الجمعية في أمسية خاصة، ولسذاجتي المتناهية تصورت أن الاجتماع سيكون مخصصا لمناقشة سلبيات وإيجابيات المؤتمر والدروس المستفادة، خاصة أن هذا المؤتمر - بالذات - قد انتهى بزوبعة في اجتماع لجنة التنسيق للعمل الخليجي النسائي، والتي كانت ترأسها الأخت لولوة، فذهبت إلى الجلسة باستعداد إيجابي وتحفظ للمشاركة بالرأي، فإذا الموضوع ينحصر بالترحيب والعشاء وشهادات التقدير، وعدت إلى بيتي بخيبة أمل لا حدود لها.

أما الصفات المتعاكسة - وأيضاً من وجهة نظري الشخصية - فإن ثقة لولوة بنفسها كانت أكبر من قدراتها الذهنية والفكرية والتنظيمية، وكانت تستثمر العائلة - اسماً وتاريخاً - عزوة لها في مسارها. لذلك ما كان يزعجها على الإطلاق عدم النمو في أعداد عضوات الجمعية مثلاً، وكذلك استمرار العمل عشرات من السنين بذات الوجوه، التي تعطي السند النفسي أولاً والمهني ثانياً.. هذا إذا اعتبرنا وجودها على قمة هرم الجمعية مهنة!

أما نورية فإن ثقتها بنفسها كانت أقل من قدراتها الذاتية من فكر وتنظيم، ولذلك كانت محبة دوماً بأن تستظل بظل المثقفات والعالمات بالأمور التي تجهلها، في الوقت الذي تدور فيه وسط حلقة من يَقْلُلْنَ عنها مستوى تعليمياً تمارس عليهن عملقتها وهي حركة ذكية جداً، لولا أنها تركت منطقة وسطى بين هؤلاء وهؤلاء ما استطاعت نورية أن تغلقها رغم سرعة تعلمها وإدراكها - الأمر الذي يحسب لها حقيقة - ولهذا أغلقت أبواب جمعية النهضة النسائية، فلا هؤلاء يعرفن السبب ولا هؤلاء، وغابت نورية عن الساحة كلها وعن الكويت أيضاً.

أمواج ضد المرأة

هنا أريد أن أكشف لكم سبب قبولي بالأخطاء التي كنت أستشف فيها الأخطار، لقد كانت المرأة في بلادي تسبح في بحر متلاطم الأمواج، أمواج تلبس لباس الدين وأمواج تلبس لباس التخلف باسم المحافظة، وهي أمواج زحفت إلى مجلس الأمة شيئاً فشيئاً وتمنت بالسر والعلن إغراق المرأة، وما أردت - وما زلت لا أريد - أن أعطيهم عتبة يصعدون عليها ليعلو شأنهم ضد أخوات لي، وبصراحة أقول هنا بأنني لو نشرت هذا الكلام - الذي حمدت الله أنني لم أنشره - قبل مبادرة صاحب السمو أمير البلاد الشيخ جابر الأحمد الجابر الصباح بإعادة الحق إلى نصابه ورغبته السامية في تعديل قانون الانتخاب والترشيح لإعطاء المرأة حقها السياسي كاملاً في ١٦ مايو ١٩٩٩ لما أشرت إلى ذلك على الإطلاق، خاصة أنني أعرف - وأنتم تعرفون - أن النساء تمثل شريحة من شرائح المجتمع تحمل جميع صفاته، الطيبة منها والسيئة، لكن الحالمين من أمثالي يتصورون أنه بتعديل النظم واعتبار النقد والنقد الذاتي نبراسا للعمل قد يصلون بذلك إلى المدينة الفاضلة، رغم يقيني التام بأنه لا وجود لتلك المدينة الفاضلة في عالمنا الجديد والمتجدد هذا.



عائشة يتيم
وأول نادٍ للسيدات في الخليج

خالد البسّام*



يتيم تتسلم ميدالية من الشيخ خليفة الخليفة عام ١٩٧٩م

في اليوم الأول من عام ١٩٥٣ حمل بريد السيدة عائشة يتيم بطاقة دعوة صغيرة تدعوها لحضور اجتماع نسائي في مدرسة الزهراء للبنات بالمنامة، هدفه تأسيس نادي البحرين للسيدات، ورغم أن بطاقة الدعوة لم تكن تحمل غير الدعوة لحضور اجتماع تأسيس النادي، إلا أن السيدة يتيم قررت أن تلبي الدعوة وتحضر الاجتماع دون أن تهتم بمعرفة أية معلومة حول النادي وعضواته أو أهدافه!

وبالفعل تشهد إحدى قاعات مدرسة الزهراء بالمنامة عصر يوم ٥ من شهر يناير من عام ١٩٥٣ الاجتماع التأسيسي لنادي البحرين للسيدات.

في ذلك اليوم ثبت لـ(١٥) سيدة فقط هن اللواتي حضرن الاجتماع أن الليدي بلغريف مديرة معارف البنات آنذاك وزوجة المستشار البريطاني تشارلز بلغريف هي صاحبة فكرة النادي، وهي التي قامت بمساعدة مسز ناير المفتشة في تعليم البنات بتوجيه الدعوات لهن، والتي اقتصرت على سيدات بعض رجال الأعمال البحرينيين وبعض نساء الأسرة الحاكمة.

ولذلك لم تتردد السيدات القليلات في الاجتماع عن انتخاب الليدي بلغريف رئيسة للنادي، واختيار عائشة يتيم سكرتيرة، ثم انتخاب مسز ناير وسلوى العمران وغيرهن عضوات إداريات!

وبعد أن جرى انتخاب الإدارة فتح باب المناقشة والحوار حول أهداف النادي وإمكانية وضع دستور أو قانون خاص ينظم عمله وسير نشاطاته.

خلال نصف ساعة فقط انتهى النقاش والاجتماع الأول باتفاق العضوات على أن أهداف النادي تتلخص في القيام بالأعمال الخيرية ومساعدة الفقراء والمحتاجين، والقيام بتعليم بعض القضايا الهامة كالخياطة والطهي، كما جرى الاتفاق أيضاً على أن يكون رسم الدخول (١٠) روبيات والاشتراك الشهري (٣) روبيات!

وعندما انتهى اجتماع (نادي البحرين للسيدات) التأسيسي، لم يكن يدور في بال الـ (١٥) سيدة أن إشهار ناديهن وعقدهن لهذا الاجتماع البسيط هو بداية لتأسيس حملة كبيرة على ناديهن مقابل تضامن بسيط معهن! فبعد انتشار خبر تأسيس النادي بأيام قليلة تسارع (جماعة الدعوة إلى الإسلام) إلى إصدار بيان مليء بالشتم والألفاظ البذيئة يختتم بنداء: «قاطعوا هذا المنكر وحاربوه وأعلنوا النكر والنكير على القائمين والقائمات بأمره، اقتلوه في مهده قبل أن يرى النور وإلا فالويل منه ثم الويل لنا جميعاً».

كان البيان بداية معركة ضارية تشارك فيها قوى اجتماعية مختلفة! وكان الطرف الأهم في الموضوع السيدات أنفسهن، فلقد أثار بيان جماعة الدعوة استفزازاً واضحاً لديهن ولم يجدن بديلاً غير الرد عليهم ببيان ناري ضد الجماعة وموقع باسم (المدرسات المسلمات المحافظات الوطنيات).

وفي وسط البيانات النارية المتبادلة تتباين مواقف القوى الاجتماعية من نادي السيدات وتظهر في وسط المعركة آراء مختلفة.

فالزعيم الوطني الشهير (عبدالرحمن الباكر) والممثل للحركة السياسية آنذاك يبدي رأيه في مقال طويل بجريدة (القافلة) بتاريخ ١٧ أبريل من العام نفسه يقول فيه:

«لقد زاد ألمي عندما قرأت منشور (المدرسات المسلمات المحافظات الوطنيات) إذ تأكدت أن الفتنة قد بدأت وأن الحرب أولها الكلام. وإنني إذ أستنكر منشور المجموعة الأولى فإني لا أقر المدرسات مطلقاً على ذلك المنشور، إذ لم يسبق أن قام النسوة بمثل هذه المظاهرة التي لا تدل على اعتدال أو تروٍّ.والتي لا نقبلها لفتياتنا ولا لمعلمات بناتنا، إننا نعلم أنها ثورة ولكنها جامحة طائشة، فنرجو ألا يعدن لمثلها، إن المحافظات يجب أن يحافظن على تقاليدهن وإذا نطقن ففي اعتدال ورزانة».

ويضيف: «ثم أود أن أوجه الكلام إلى اللائي شرعن في تأسيس نادٍ للسيدات في بلد لم تؤد أندية الرجال بعد رسالتها وقد مضى ما يدنو على ربع قرن. أقول لهؤلاء: إن النادي سابق لأوانه، وكان الأجدى أن يؤسسن جمعية لرعاية الطفل أو غيرها من الجمعيات التي تزاول الأعمال الخيرية.

إن النفر الذي طبّل وزمّر لهذا النادي ليكسبوا شهرة على حسابكن أو نيل الحظوة والرضى (السامي) ذوو تفكير سطحي.إن إدعاءهم بوجود أندية محترمة للرجال والسيدات في البلاد العربية على بعدهم عن الواقع إذ ليس للمرأة إلا جمعياتها الخيرية والدينية والسياسية، وهي هنا لم تبلغ في ثقافتها ذلك المقام.

فعساي أسمع بعد ذلك أتكن أبدلتن هذا النادي إلى (جمعية خيرية) رائدها النشاط الخيري والاجتماعي، مؤملاً أن يكون رائدها الخير وصيغتها الودية الحقة والإسلام الصحيح».

كان رأي الباكر واضحاً حول نادي السيدات، فهو معارض بشدة لوجهات نظر المحافظين والممثلين في جماعة الدعوة ومعارض بدرجة أقل للنادي.

فلقد فهم الباكر أن نادي السيدات سيكون شبيهاً بأندية الرجال الموجودة وما يعني ذلك من ممارسته لأنشطة اجتماعية وثقافية ورياضية، المسألة التي يعارضها الباكر والكثيرون، وربما لهذا السبب نرى الباكر يقترح إنشاء جمعية نسائية خيرية تهتم بالأمومة والأسرة.

* كاتب ومؤرخ - البحرين

ويشترك المثقف العراقي جورج كارنيك ميناسيان رئيس تحرير جريدة الخميلة في وجهة نظر الباكر برغم اختلاف الموقف الفكري والاجتماعي لكل منهما. ف(ميناسيان) ذو التوجه الليبرالي يكتب مقالاً يدعو إلى أخذ دعوة الجماعات المعارضة لنادي السيدات بعين الاعتبار ويلخص رأيه في أن الوقت الحاضر وقيم المجتمع البحريني غير مؤهلة لاستيعاب نادٍ للسيدات!

على الطرف الآخر تقف جريدة القافلة في صف المؤيدين بقوة للنادي، بل ويجعلون من جريدتهم منبراً للمؤيدين وللسيدات العضوات ولأخبار النادي.

ومع القافلة تقف بعض الأندية الوطنية داعمة للنادي ومشروعه وأعضائه، فالرسالة التي يرسلها سكرتير (نادي البحرين) إلى رئيسة النادي توضح هذا الموقف المؤيد (والمشجع) حيث يقول في رسالته: « تلقينا بمزيد من السرور والابتهاج نبأ تأسيس نادٍ للسيدات في بلادنا العزيزة، ولا شك أن هذه ثمرة جهود جبارة، ونقدم لك ولزميلاتك الكريمات تهانينا القلبية وتمنياتنا الخالصة لهذا المشروع الذي سيكون له - ولا ريب - أطيب الأثر في سمعة البلاد وسيكون دليلاً قاطعاً على تقدمها وازدهارها، كما سيكون له من فوائد وخدمات اجتماعية سنعمل ما في وسعنا لالتحاق السيدات والآنسات بعضويته، كما أننا على أتم استعداد لبذل أية معونة أدبية كانت أو غيرها».

وبعد أن أبدت كافة الاتجاهات الاجتماعية مواقفها تجاه معركة نادي السيدات، تهدأ مدافع البيانات والمقالات النارية لفترة من الوقت، خاصة بعد نجاح النادي في الوقوف على أقدامه.

ويستغل النادي هذه (الهدنة المؤقتة) فيستمر في عمله كالمعتاد، فلا تتوقف اجتماعاته التي تعقد كل أسبوعين في مدرسة الزهراء بالمنامة، والتي كان معظم وقتها يدور في حوارات بسيطة حول: (شؤون وشجون المرأة في البحرين) كما تذكر السيدة عائشة يتيم بينما تتعلم العضوات في الوقت الباقي من الاجتماعات أصول الخياطة والتطريز.

وبعد فترة قصيرة من عمر النادي يتحول الاجتماع الذي يعقد كل أسبوعين إلى برامج خاصة للعضوات، واللواتي أصبح عددهن في النادي أكثر من ٣٠ عضوة، يتعلمن خلالها طريقة الطهي وأنواع تحضير طعامه ووسائل تنظيفه وغيرها.

وفي (١٣) فبراير من العالم نفسه تكتب جريدة القافلة قائمة بالمؤسسات التي تبرعت لصالح الأفراد المتضررين من حريق كبير حدث في مدينة المنامة، وتورد ضمن القائمة اسم نادي السيدات وتبرعه بـ: (١٠٥ قطع من ملابس وطاقتي صوف).

ولم تمض سوى فترة قصيرة حتى تنتهي هدنة (جماعة الدعوة إلى الإسلام) وتبدأ حملة جديدة تشترك فيها قوى محافظة أخرى هدفها هذه المرة إغلاق النادي أو انسحاب العضوات البحرينيات منه على الأقل!

ويصل صدى الحملة إلى الصحف، فيرد جندي مجهول من جماعة الدعوة إلى الإسلام على الآنسة ثريا في جريدة القافلة ويقول: «ونظنك تجهلين أو تتجاهلين أن ما قمنا به في منشورنا إنما هو من ضمن برامجنا التي نظمناها ورسمناها من أجل مكافحة فساد الأخلاق، وهل تشكين أيتها الآنسة في أن هذا النادي - يقصد نادي السيدات - سيصير حتماً بؤرة لفساد الأخلاق وموطناً للتحلل والانصياع؟».

وأمام ضعف الحركة المؤيدة للنادي واشتداد هجوم المحافظين تنجح الحملة الجديدة، وتضطر بعض العضوات إلى الانسحاب من النادي بسبب ضغط عوائلهن عليهن.

ويبدو أن بعض المواقف التشجيعية مع النادي، رغم ضعفها أمام حملة المحافظين القوية، تساعد عضواته على زيادة نشاطهن والقيام بفعاليات جديدة تترقى على أعمال تدريس الخياطة والطهي.

ففي أحد أيام شهر مايو من عام ١٩٥٣ تتفق عضوات النادي كما تذكر عائشة يتيم على إقامة سوق خيري في مدرسة الزهراء يخصص للنساء والأطفال ولمدة يومين فقط.

وبعد أسبوعين من التحضير والاستعداد تكتظ ساحة المدرسة بجموع النساء والأطفال الذين جاؤوا للسوق الخيري، حيث راحوا يقبلون على شراء الأكلات التي صنعتها العضوات والملابس التي قمن بخياطتها، كما أخذهم الوقت في الاستماع لما كانوا يطلبونه في طلبات المستمعين من مكبر الصوت الكبير الموضوع وسط ساحة المدرسة.

وتكتب القافلة عن السوق: «لقد كان نجاح السوق الخيري الذي أعده نادي السيدات عظيماً فقد امتلأت مدرسة الزهراء وضاق رحابها عن تحمل العدد الهائل من السيدات، وقد بلغ مجموع المبيعات قرابة أربعة آلاف روبية سيخصص ريعها لحماية الطفولة».

لقد كان من المفترض أن يساهم نجاح السوق الخيري في تعزيز موقف النادي أمام حملات المحافظين وغيرهم وأن يساعد على الاستمرار بالقيام بأنشطة وفعاليات جديدة، إلا أن ذلك لم يحدث!

فبعد انتهاء السوق تجمد نشاط النادي لفترة طويلة واستمر جمود نشاطه حتى أغلق في أوائل ١٩٥٤، بسبب : «الظروف الاجتماعية الصعبة» كما تقول عائشة يتيم!

امرأة سعودية من جيل الأمهات الأوائل لمحات من حياتي في تجربة العمل واليوم

الشريفة نور الهاشمي



تحدٍ:

خلق الله الإنسان في كبد، ولكنه سبحانه وتعالى زوده بالحواس الخمس وبالعقل والعاطفة وبالقدرة على التفكر وبيدين مبدعتين لمواجهة هذا الكبد، فكان جزء أصيلاً من التكليف الإلهي أن نعمل لحياتنا كأننا نعيش أبداً ونعمل لآخرتنا كأننا نموت غداً.

وكان التحدي في حياتي ليس الانخراط في مسؤوليات هذه المعادلة الصعبة وحسب بل انتزاع اعتراف المجتمع بدور المرأة التاريخي فيها الذي طالما قامت به من موقع غير منصف لحجم جهدها فيه. وإلا كيف نادراً ما تستلهم تجربة عظيمة كتجربة السيدة هاجر التي وجدت نفسها وحيدة في وادي غير ذي زرع مع طفل رضيع، فكانت أول من عمر تلك الأرض التي أصبحت بفضل الله مهوى القلوب.

وإذا كان تحدي حياتي اليوم وأنا أم لأحد عشر من الأبناء والبنات وبعد أن أصبحت جدة لواحد وعشرين من الأحفاد وبعد أن عركتني الحياة وعركتها وكوت يدي نيران التجارب وكويتها بشعلة الأمل والعمل معاً هو أن أكون ذلك المحارب الذي يأبى أن يموت على فراشه كما تموت السائمة بعد حياة حافلة بالنزال والطعان وأوجاع الجولات الخاسرة ونشوة الانتصارات، فأحاول في هذه اللمحة من تجربتي تسجيل لمحة من كفاح جيلي من الرجال والنساء ممن ولدوا وليس في أفواههم ملعقة من الذهب الأسود، فإن التحدي الحقيقي ليس في مواجهة الكبد وحسب ولكنه أيضاً في أن يعرف المجتمع أن للنساء نصيب الأسد من مواجهة الكبد، وإن لم تسجل من قبل بالمجتمع السعودي إلا شذرات نادرة من بصماتهن وجروحهن في سبيل عمارة الأرض جيلاً بعد جيل.

تحدٍّ أول:

كان التحدي الأول في حياتي هو تحدي الأمية، فلم يكن التعليم تعليم الذكور في مجتمع مكة المكرمة متاحاً إلا للمحظوظين ممن يوقفون حياتهم على حلقات التعليم في الحرم المكي أو لأبناء الأسر الموسرة في العدد القليل من مدارس البنين الحكومية أو الأهلية. أما البنات فكان التعليم للغالبية العظمى منهن منطقة محظورة إلا في حدود الكُتاب ومدرسة أو مدرستين مثل مدرسة الصولتية والهزازية. وكان تعليم البنات يكاد يقتصر على تعليم عن ظهر قلب - وليس بالضرورة فك الحرف - سورَ الصلاة من «جزء عم» من القرآن الكريم، مع التأكيد على عدم تعليم الكتابة إلا فيما ندر، وكانت تؤدي هذه المهمة من تعليم بنات مكة المكرمة نساء معدودات ممن نذرن حياتهن لهذه المهمة.

وقد كدتُ أدفع ثمناً باهظاً في طفولتي الأولى لمحاولتي تعلم الكتابة وخط الحروف الأولى على لوح الطين في كتّاب الفقيهة شاذلية، إذ بعد محاولات عدة لنهي عن هذه الكتابة على اللوح دون أن أنتهي نادوا على بنات الكُتاب وأحضروا مشرطاً يشبه مشارط الحجامة في ذلك الوقت، وأمامهن ربما لأكون عبرة لمن يعتبر قاموا بشرط ظاهر يدي اليمنى من طرف المعصم لطرف المعصم فكاد النزيف والاستجراح أن يودي بحياتي. ولا زالت يدي بين الكف والرسغ تحمل آثار ذلك الشرط العميق إلى اليوم كشهادة أولى أو وسام معمد بالدم على التحدي الذي يواجهه النساء حتى قبل أن يصبحن نساء في مجتمع كان يخشى تعليم البنات أبعد من الحدود التي تبقيهن في الأدوار التي رسمها لهن.

ومع ذلك لم أنتهِ إذ ما كاد أطفالي يدخلون المدرسة حتى عاودني الحنين إلى ذلك النبع الذي فطمت عنه قبل أن أشرب منه، فكنتُ أسترق السمع والبصر إلى مذاكرتهم اليومية إلى أن تمكنت من استعادة ملكة القراءة وعاودت الحفر بأظافري العشرة من أجل خط الحرف الذي طردت من جنته حالي حال معظم بنات جيلي وأنا غضة الأطراف لم أتجاوز السابعة. لقد خلق عندي الحرمان من التعليم في طفولتي ردة فعل عنيفة في تشوقي للتعليم، كما أن نجاحي في تحدي ذلك الحرمان المبكر بإصراري على التعلم وإن في عمر متأخر قد جعلني أشعر بواجب أن أكون سبباً في تعليم كل من عاكسته الظروف في تحقيق هذا الحلم، فلم تعمل لدي امرأة أو رجل خاصة عندما دخلت مجال العمل العام إلا وكان شرطي الوحيد للعمل معي هو الالتحاق بالمدرسة الليلية للذكور وبمدارس محو الأمية للإناث وإن لم تتطلب طبيعة عملهم ذلك. كما لم تكن لي صديقة ممن لم تكرمها الظروف بالتعلم في طفولتها - وقد كان ذلك حال معظم بنات جيلي - إلا وصار كتاب القراءة ودفاتر الكتابة صديقنا المشترك، بعضهن كن مثلي أو أكثر مني شغفاً بتعلم القراءة والكتابة تعلماً ذاتياً. ومن أولئك النساء صديقة من صديقات عمري وهي السيدة زينب الطيب من المدينة المنورة التي أنعم الله عليها بتعلم وحفظ القرآن الكريم وإن على كبر ، وبعضهن كان في البداية يسخر

من الفكرة بدعوى «أنه بعد ما شاب ودوه الكتاب» ولكن سرعان ما اتسعت دائرة النور خاصة بعد أن فتحت الحكومة مدارس محو الأمية.

وإذا كنتُ قبل أن أتعلم القراءة والكتابة أنا نفسي وعندما ولدتُ مولودي الأول وكانت أنثى قد وعدتُ نفسي أن أقنع زوجي بالعودة للعيش بمكة المكرمة بمجرد أن تصل ابنتنا عمر المدرسة لتنهل من كأس القراءة والكتابة الذي حرمت منه، حيث كانت أعداد المدارس الأهلية للبنات في ازدياد بمنطقة الحجاز، بينما لم يكن بمدينة الرياض - حيث انتقلت بعد الزواج للعيش مع زوجي وأسرته في مسقط رأسه بمنطقة نجد - إلا مدرسة واحدة ظننتها فقط لبنات الأسرة الحاكمة.وفيما بعد مدرسة الأمير طلال التي ضمت عدداً من بنات نجد والحجاز، فقد من الله علينا بافتتاح مدارس البنات لأول مرة بالمملكة. وقبل أن تدخل طفلتي المدرسة كنتُ قد خضتُ وعدد من بنات وفتيات أسرة زوجي معارك لتشجيع إرسالهن للمدارس التي أوجدتها الدولة عام ١٣٨١هـ.

بل إنني حاولت حينها أن التحق بإحدى تلك المدارس، ولما كان حجري قد بدأ يمتلئ بالصغار فقد أجلت حلم تعلم القراءة والكتابة دون أن أتخلى عنه لحين تشاركت الحلم مع أطفالي. ولن أنسى دهشة زوجي يرحمه الله وفرحته وإن لم يصرح بها مشافهة عندما كنتُ معه على أحد الطرقات وإذا بي أقرأ له (يافطة) مكان كان يبحث عنه وكذلك عندما بعدها صرت أخط له حسابات عمله.

تحدٍ ثانٍ:

كان التحدي الثاني في حياتي تعلم صنعة وتعليمها، فكنتُ من طفولتي بعد نزعي من الكُتاب أقوم بعمل «طبطاب الجنة»، وحلوى التفاح بالعود وعرايس المطر، كما أقوم بقص أثواب لعروسة القطن على شكل كان يسمى خالق روحه، إلى أن اشتهرت بين بنات الأقرباء والجيران بهذه المهارات الصغيرة.فكن يحضرن السكاكر أو بقايا الأقمشة لنقيم ورشة عمل من ألوان تلك الطفولة المنسربة إذ ما لبثنا أن غادرناها سريعاً إلى بيت الزوجية ومنا من للتو أتمت عشر سنوات.

وعندما انتقلت بعد زواجي من منطقة الحجاز إلى منطقة نجد كانت الدنيا شحيحة وكان سيدات نجد يلبسن طرازاً مختلفاً من الملابس عما اعتادت عليه النساء في الحجاز، ففي مكة المكرمة وفي الطائف كان هناك البرنسيس، والزبون، والكلوش، والشوال، والصديرية، والزم، والمخصر، والأمبير، والخصر المايل، والماني ماني وغيرها من أسماء موديلات الفساتين التي كانت تسمى «كرته». كما كان من غرز التطريز، الجاوي والكشميري، والسموكي، والنفاش، وعش البلبل. أما في بيئتي الجديدة بنجد فلم يكن هناك مثل هذا التنوع. وكان يغلب على ثياب النساء التي تسمى «دراعة» البساطة، لذا لم يكن لي إلا أن أجرب يدي في العمل ولكن هذه المرة ليس لصنع ملابس للألعاب بل لصنع ملابس لي ولصغيرات الأسرة ولبناتي فيما بعد، فكنت أرسم فساتين النفاش والأكمام البوف ثم أبدأ بعد ذلك بتنفيذها. وكان القماش الذي أستخدمه لصنع فساتين جديدة في الغالب مأخوذاً من ملابسنا القديمة، فليس الأمر ببحبوحة أرض الحجاز ولم يكن من المتاح الشراء إلا في الأعياد أو المناسبات العزيزة كالأعراس أو النفاس. وكنتُ أقوم بتغيير الثوب القديم فأحوله إلى موديل جديد حتى أنني استخدمتُ قماش «باطرمه» من ستائر مخملية حمراء كانت قد أُعدت في جهازي وأحضرتها معي ولما لم يكن لها نفع في بيت «الحمولة» حولتها إلى فساتين لي ولأخوات زوجي. وقد رأى تاجر أقمشة كان يسمى «بن عبدان» أحد الفساتين التي صممتها وخطها على أحد البنات الصغيرات، فاقترح عن طريق زوجته أن يزودني بالأقمشة وأقوم بعمل فساتين ليبيعها في متجره بالديرة، وكانت تلك شرارة أولى لدخولي عالم العمل في الفضاء الخارجي.

وقد خاواني هاجس تعلم صنعة وإتقانها كمخاواة الجن للإنس، فأردت أن أتوسع في تعلم المزيد مما كنتُ قد علمته نفسي بنفسي من فنون الإبرة واللون والمقص والخيوط والورق وأحصل فيه على شهادة على يد خبيرة في هذا المجال. فكنتُ وأنا حامل في الشهر الثامن أمشي على أقدامي من حي (الشرقية) في الطائف إلى (برحة القزاز)يومياً ذهاباً وإياباً مرة في الصباح الباكر بعد أن أقوم على شؤون بيتي وأوصل أطفالي إلى المدرسة ومرة في أول المساء بعد إعداد طعام الغذاء وتناوله مع أسرتي وبعد متابعة مذاكرة صغاري أو بالأحرى التعلم منهم ومعهم ، قاصدة بيت السيدة (آمنة بتاوية) يرحمها الله لأتعلم منها ما خفي عليّ من أسرار صنعة الخياطة والتطريز. وقد أصبحت تلك السيدة بعد ذلك التاريخ بسنوات معلمة تطريز وخياطة معتمدة لعدد من أجيال البنات بجمعية الفيصلية الخيرية بجدة.

تحدٍّ ثالث:

وعندما انتقلنا من الرياض للعيش بمدينة جدة منتصف الثمانينيات الهجرية كان قد حان موعد مواجهتي لتحديات من نوع جديد.

نزلنا في حي البغدادية وكان في جوارنا عدد من البيوت المستأجرة التي يسكنها جنود صغار قدموا من بلاد جنوب المملكة وبالتحديد من تهامة وجيزان. وقد كان لهؤلاء الجنود زوجات صغيرات من حوريات تلك الأرض تتراوح أعمارهن بين الثالثة عشرة وحولها ولا تزيد على العشرين. وما لبث أن انعقدت بيني وبين أولئك الفتيات ألفة وأخوة لا يزال بعضها قوي الأواصر، عصي على تقلبات الزمن والتنقلات والتغيرات التي حصلت بوطننا وطالتنا جميعاً إلى يومنا هذا. وكانت تلك الألفة الحاضنة الأولى لأول مشروع عمل دخلتُ به الحياة العامة، فقد كان من عادة أولئك الفتيات أن لا يلبسن المخيط فكن يتزيين بأقمشة من «البوال» الأسود أو الأحمر القرنفلي أو الأزرق النيلي ، تلتف من نحورهن إلى خصورهن وتنسدل بشكل ساتر إلى استدارة الكعب، وكن وقد رأين مهارتي في رسم الملابس والخياطة، يحضرن إلى بيتي لأقوم بحياكة ثياب لهن على ما جرت عادة النساء على لبسه في مدن المملكة، فما كان مني إلا أن بدأتُ معهن وبهن بتأسيس أول مشغل نسائي. وكان المشغل على خلاف المشاغل التي أخذت في الانتشار بعد ذلك التاريخ بما يزيد على عشر سنوات ليس مشغلاً للخياطة بأيدي عمال وافدين بل مشغلاً أقمته في حجرة ملحقة ببيتي لتعليم الخياطة والتطريز بالإضافة بطبيعة الحال إلى تنفيذ أعمال الخياطة. وكانت عاملاته أو بالأحرى طالباته من ربات البيوت الصغيرات من أولئك النساء السعوديات. ولا زلت أحتفظ في ذاكرتي بتلك المواجهة التي لم تخلُ من حدة وتحدٍّ سلميٍّ بيني وبين مجتمع أسرتي وأسرة زوجي ، رغم موقف زوجي غير المعارض تماماً لقيامي بوضع (يافطة) على باب بيتي تحمل اسم مشغل حسناء الجزيرة للتصميم والخياطة وتعليم الفتيات قبل أن أحصل للمشغل بعدها بعدد غير قليل من السنوات على تصريح رسمي وذلك عندما قمت باستصدار أول سجل تجاري مستقل باسمي.

وأذكر في هذا المجال أنني عندما سعيت لاستصدار سجل تجاري باسمي لم يكن الأمر سهلاً رغم عدم وجود في أنظمة الدولة - كما عرفت بعد تحرٍّ وقتها - ما يمنع النساء من الحصول على سجل تجاري، ولكنه لم يكن أمراً سارياً أو متعارفاً عليه، ولذا فقد تتطلب الأمر مني الكثير من الشجاعة والكثير من الثقة بالنفس بعد الله، كما تتطلب الأمر الكثير من شجاعة زوجي وثقته بي لأبادر إلى هذه الخطوة. وقد كان عدد من الموظفين ممن تمر عليهم المعاملة يترددون في إنجازها أو يتباطؤون لأنهم لم يعتادوا أمر استصدار سجل تجاري باسم امرأة، بل إن بعضهم كان يتطوع بنصحي أن أعود أدراجي وأستريح في منزلي وأرسل زوجي أو «وكيلاً» ليقوم بالمهمة، وبعضهم كان يستنكر ويستكثر أن تستصدر امرأة سجلاً تجارياً باسمها ، ويظن أنني أفعل ذلك من «وراء زوجي» وإلا لماذا لا يكون السجل التجاري باسمه خاصة أنه ليس موظفاً حكومياً؟ فيطلبون حضوره لأخذ موافقته. كان بعضهم يرى غرابة شديدة في أن تدخل عليه المكتب امرأة متسترة بالسواد من رأسها إلى أخمص قدميها لتباشر متابعة معاملتها بنفسها. والتحدي أيضاً أنه كان هناك بعض الرجال ليس فقط من الموظفين بل من المراجعين أيضاً من كان يعطي نفسه حق وصاية لا حقَّ له فيها على المرأة لمجرد أنها تجرأت على دخول دائرة حكومية، فكان منهم من ينصح بالحسنى وبرفق أو إشفاق غير أنه كان منهم مع الأسف من يستخدم ألفاظاً فظة قد تصل إلى القذع إن لم يكن القذف لتجرأ امرأة على اقتحام - وإن كانت محتشمة ساترة - دائرة لم يكن من المعتاد أن يحضر إليها ويستفيد من خدماتها غير الرجال، هذا دون أن أتوقف عند ذكر بعض مواقف ضعاف النفوس ممن كانوا لا يعتقدون أن المرأة يمكن أن تخرج من بيتها رافعة رأسها ولغرض نبيل للمساهمة كمواطنة في بناء وطنها، فكان على من تجد في نفسها جسارة وإرادة الانخراط في مجال عمل يتطلب منها حضوراً في الفضاء العام الذي سجل تاريخياً غياباً شبه تام للمرأة؛ أن تدفع ضريبة قاسية من القدرة على المواجهة والصبر الجميل وقوة الاحتمال على أولئك الذين لا يرون في النساء شقائق الرجال ومنهم من لا يرى نفسه إلا إما قناصاً أو وصياً في علاقته بالمرأة ولا يرى في المرأة إلا فريسة أو قاصراً، وبعضهم كان تجري محاولة تخجيله ليكف عن السخافات «بقول أليس لك زوجة وأم وأخوات وبنات» غير أنه بتبجح يرد أنه لا يسمح لمحارمه من النساء بالنزول للعمل أو المراجعة في مكان عام.

ومن تجربتي فقد كانت مثل هذه المواقف في التسعينيات الهجرية وما بعدها لا تقتصر على المرأة التي تراجع معاملة في دائرة حكومية بل تتكرر في

المحاكم وفي البنوك لمن لها شأن هناك. فقد لمست وعانيت وسوايا من النساء الأوائل ممن خضن غمار تجربة العمل التجاري بأنفسهن الكثيرَ من العقبات. وكنتُ أعود أحياناً إلى بيتي وقد تسمم حليب صغيري لشدة ما كنتُ أتميز غيظاً من تلك المعاملة غير العادلة التي تلقاها المرأة في سبيل أن تخطو خطواتها الأولى على طريق العمل. بل لا أخفي أنه كانت تخامرني أحياناً فكرة التراجع والإقلاع عن فكرة الانخراط في العمل التجاري خاصة عندما دخلت مجالاً آخر من العمل العام حيث لم أكتفي بتجربة مشغل حسناء الجزيرة فأسست «مؤسسة نورة للتجارة» في ٢٩/١/ ١٤٠١هـ برقم ٤٠٣٠٠٢٧٣٢٤. وقد بدأت برأس مال كما جاء في نص السجل التجاري لا يتجاوز عشرين ألف ريال.

وهذه تجربة سأتوقف عندها لاحقاً غير أنني هنا وفي صدد ذكر الصد الاجتماعي الذي كانت تواجه به الخطوات الأولى لدخول المرأة عالم التجارة الذي كان معروف أنه حكراً على الرجال؛ لا بد أن أذكر مواقف لا تخلو من الطرافة الأليمة ومنها ما أتذكره اليوم وأضحك بانتصار بعد أن صار من المقبول نسبياً حضور المراة السعودية مستثمرة منتديات الاقتصاد ومؤتمراته وأصبح هناك من يضع عيناً على قدرتها الاستثمارية. ومن ذلك: موقف تعرضت له أكثر من مرة، ويتمثل أنني عندما كنت أدخل بعض متاجر الجملة الكبيرة وبيوتات التجارة أحمل ورقة بالسلع التي أريد شراءها لمتجري فإن التاجر أو الموظف دون النظر لمحتوى الورقة التي أحمل ولمجرد أن من تحمل الورقة سيدة بهيئة متواضعة متسربلة بالسواد فإنه يبادر إما لفتح الصندوق لإخراج «صدقة» أو يبدأ بالقول «مرينا» وقت الزكاة في رمضان. غير أن الموقف بالتدريب والإصرار لم يعد يشعرني بالمهانة الشخصية بل صرت أرى فيه رمزاً للمهانة الاجتماعية المبطنة التي لا ترى للمرأة مكاناً في مثل هذه المواقع التجارية الرجالية إلا متسولة، فكنت أعقلن حنقي وأرى أن تواجد المرأة في هذه المواقع من موقع العميل والشريك بما يخالف التوقعات المعتادة هو أحد أسباب رفع هذه المهانة الاجتماعية عن المرأة وعن المجتمع. كما كنت أرى عملياً أن مصداقية التعامل والإصرار على انتزاع الاحترام هو أحد أشكال الاحتجاج على تلك المعاملة لتصحيح الموقف تجاه عمل المرأة في هذا الحقل وسواه من مرافق قطاعات العمل. وهذا فعلاً ما حدث معي ومع سوايا من النساء، فبمرور الوقت وبالمثابرة ومصداقية العمل تغيرت الصورة إلى حد كبير فصرت أدخل مبنى الغرفة التجارية والبنوك قبل أن يصير هناك فروع نسائية لها فأحظى بكل احترام ويفز لدخولي عدد من العاملين هناك بعد أن كانوا يشيحون أو يتحرجون من مرأى امرأة في هذه الأماكن. وصرت أقوم بإنجاز معاملاتي دون مضايقات تذكر ما عدا بعض ما يفرضه الروتين أو بعض ما لم تكن في أنظمته مرونة كافية تسهل على المرأة إنجاز عملها بنفسها.وقد كانت الغرفة التجارية تزودوني بالمجلة الصادرة عنها بانتظام، بل إنني اقترحتُ - ولا بد أن الأستاذ عبدالله الخشرمي يذكر ذلك وقد كان يعمل هناك، وهو واحد من القلائل الذين كانوا يحرصون على تشجيع عمل المرأة - أن تشكل جمعية أو لجنة للنساء السعوديات العاملات في الحقل التجاري ليجري الاستفادة من تجربة بعضهن البعض وليتم تحديد المعوقات التي قد تعيق العمل التجاري للمرأة، وكان منها عدم وجود بطاقة هوية مستقلة للمرأة وطلب بل اشتراط وجود «وكيل، وكفيل، ومعقب» من قبل الدوائر الحكومية ينوب عن المرأة في تدبر أمر عملها.

وكم يثلج صدري اليوم أن أرى أن معظم هذه المطالب قد تحققت أو هي في طريقها إلى التحقيق باستجابة كريمة من الدولة وبمؤازرة عدد من أبناء وبنات الوطن وخاصة الكاتبات والعاملات في المجالات المختلفة لهذه المطالب التي تمكن المرأة من المشاركة في العمل العام وفي الإعمار والبناء. والواقع أنه وإن أخذ تحقيق ذلك ما يقارب ربع قرن فإنني أشعر ولا بد أن سوايا من نساء البدايات يشعرن بالثقة بالمستقبل فالهدف النبيل لا يبتغى إلا بالمثابرة والإصرار أو كما قال الشاعر:

وما نيل المطالب بالتمني

ولكن تؤخذ الدنيا غلابا

وبصبر وإصرار النساء وتعاون الرجال والنساء نحقق لوطننا ولأبنائنا من بعدنا غداً أيسر من أمسنا.

تحدٍّ رابع:

على أنه إذا كانت سنوات الطفرة قد أثرت على تجربتي الأولى في إقامة مشغل لتعليم الفتيات السعوديات فنون التصميم والحياكة والتطريز من ناحيتين؛ الناحية الأولى: وهي ناحية إيجابية تمثلت في انصباب الجيل الجديد من الفتيات على التعليم الجامعي بعد افتتاح

جامعة الملك عبدالعزيز بجدة. فالناحية الثانية: كانت سلبية نوعاً ما إذ إنه صاحب سنين الطفرة شدة إقبال على الاستهلاك وعلى الملابس المستوردة، كما أنها أوجدت نمطاً جديداً لمشاغل السيدات اعتمد على الأيدي العاملة المستقدمة من الرجال خاصة، فأدى ذلك إلى تقليص إن لم يكن انحسار ذلك الجيل من النساء اللواتي كن حريصات على تعلم تلك المهنة التي توارثتها المجتمعات كأكثر المهن المقبول للنساء ممارستها دون اعتراضات اجتماعية تذكر سواء كان للعمل فيها بأجر أو لكفايتهن ومتعتهن الذاتية، غير إن تلك الفترة سمحت لعدد من النساء بأن يطرقن مجالات لم يكن متاحاً من قبل دخول النساء إلى مجالاتها كسلك التدريس والطب.

• خديجة بنت خويلد في لندن:

ففي تجربتي وإن بقيت وفية لعمل المشغل تصميماً وتفصيلاً، فكنت أقوم على ذلك أو أشرف عليه بنفسي فلا يخرج العمل سواء كان فستان عروس أو مريول تلميذة إلا مشغولاً بعرقي، فقد رأيت كما أشرت أعلاه أن أغامر بدخول حقل جديد من حقول العمل، وقد نبعت تلك الرغبة من أنني كنت أرى في تجربة أم المؤمنين السيدة خديجة بنت خويلد رضي الله عنها مثلاً يجب على النساء استعادته من الكتب وتحويله إلى واقع.وقد كان لي والحمد لله بتنسيق من الدكتورة هتون الفاسي شرف أن دعيت من قبل هيئة تحرير مجلة إسلامية بلندن ببريطانيا بعد ذلك بأعوام عديدة لتقديم جائزة باسم تلك السيدة العظيمة/السيدة خديجة بنت خويلد لإحدى نساء الجالية المسلمة هناك التي كانت قد أثبتت نفسها في العمل التجاري ببريطانيا رغم ضراوة المنافسة وذلك عام ٢٠٠٠م. أما وقتها أي بداية تفكيري وعزمي على دخول حقل عمل تجاري آخر فقد جاءت الفكرة كما قلت من وحي ذلك المثال النسائي التاريخي، كما أنه كان لي أبناء وبنات يكملون تعليمهم في الخارج بعضهم حصل على بعثة من الدولة وبعضهم كان يدرس على حسابنا وكان لا بد من دعمهم، فقمت بفتح أول (سوبر ماركت) بحي الشرفية، وكان الموقع الذي أقمت عليه المشروع مقتطعاً من حديقة منزلنا الواقع بجانب (عماير الإسكان) التي كانت في طور البناء في ذلك التاريخ من مطلع الثمانينيات الميلادية، وهذا جعل معظم مرتادي المتجر آنذاك من عُمال البناء في الإسكان وفي ورش العمل التي قامت على قدم وساق بذلك الحي وبالأحياء المجاورة أسوة بمعظم الأحياء في المدن الرئيسة للملكة آنذاك، مما جعلنا نتعلم الكثير من كلمات اللغات المختلفة التي يتكلم بها أولئك العمال، وكان معظمهم في منطقة الإسكان العاجل من العمالة البرتغالية و الفرنسية، وقد صممت تلك البقالة على الشكل الذي رأيت فيه (السيف ويه) في زيارة لأحد الأبناء بأمريكا، ولم يكن في جدة كلها (سوبرماركت) مصممة على ذلك الطراز سوى سوبر ماركت مؤسسة نورة.

وربما أنني أفشي بعضاً من أسرار تلك التجربة الرحبة والصعبة في آن إذا قلت أنني كنتُ أقوم فيها بدور الصبي، والبائع، والمنظف، والمخرج، والمنتج، ولم يكن يساعدني في ذلك غير الله سبحانه وتعالى وعدد من الأبناء والبنات في الأوقات التي يسمح بها فراغهم من واجباتهم الدراسية، وكانوا بناتاً وأولاداً من عمر العاشرة يتناوبون الوقوف على الكاشير على آلة المحاسبة. أما أبو أبنائي فقد كان يقف إلى جانبي بحب وعزم ويشد أزري معنوياً رغم ما يلاقيه من انتقادات من مجتمعه الرجالي ومن أسرته وأسرتي إلا أنه لم يكن يتدخل لا في تفاصيل العمل ولا في الوقوف عليه وكان جزء من ذلك بسبب احترامه لاستقلالية عملي وجزء منه بسبب السفر. وقد ساعدني موقع البقالة الملحق بمنزلي على الجمع بين شؤوني البيتية وبين شأني التجاري.

فكنتُ وصغاري نقوم بدور عمال النظافة للسوبر ماركت بعد إغلاق واجهة المحل المطل على شارع التوبة وفتح بابها المطل على حوش البيت مما كان يظل مقفلاً طوال ساعات العمل. كنا نشطف الأرضية بينما تكرج على البلاط مع رغاوي الصابون ضحكات سعادة العمل التعاوني الحلال، كنا نجرد البضاعة الناقصة ، نعبأ الرفوف ونكتب عليها الأسعار كما نكتب مسارات كل نوع من البضاعة. نعد «الغلة» الدخل اليومي ثم نسجد لله حمداً وشكراً ونصعد إلى البيت لننام استعداداً ليوم جديد. على أنني كنت قبل النوم أعد أطباقاً بلاستيكية من اللبن الزبادي واللبن الروب واللبنة التي أصنعها للبيع صناعة بيتية.فلم تكن شركات كالمراعي والصافي قد وجدت بأحجام تجارية، وكنتُ أصنع تلك الألبان من «حليب المشيقح» الرائج وقتها ومن حليب بعض الأغنام التي كنتُ أربيها مع عدد من الدواجن المنزلية في الحوش الخلفي للبيت. كما كنتُ أصحو من النجمة لشراء البضائع الناقصة من ثلاجات الخضار بالحلقة الواقعة بجانب عمارة التلفزيون ومحلات بيع الجملة بباب مكة.

كنتُ في فترة الصباح ألتف بالعباءة وأقف بنفسي على «الكاشير» أبيع وأحاسب وعندي صورة التقطها أحد الأبناء الصغار المشاغبين لي في وقفتي تلك فوبخته حينها إلا أنها أصبحت لدى أبنائي وبناتي وأزواجهم وزوجاتهن وأحفادي الآن أحد أعز كنوز الذاكرة لكفاح أمهم وجدتهم كرمز لكفاح النساء السعوديات في تلك المرحلة المبكرة من دخول المرأة سوق العمل التجاري. أما في المساء فقد كان للبنات كما للأولاد نصيب من ساعات العمل. ولم يأتي طوال تلك المدة من ينكر على الوقفة للعمل والمحاسبة في مكان عام إلا بعد عدة سنوات. أما قبل ذلك فكان بعض المترددين على البقالة وخصوصاً من مواطنيننا من خارج الحارة ممن لم يألفوا الموقف كأهل الحي فقد كانوا يبدون مواقف تتراوح بين النفور وبين التحفظ من وجود امرأة على رأس العمل في متجر عام أو قد يبدون استغرابهم أو امتعاضهم وبعضهم قد لا يعود إلى المتجر إلا أن الكثير منهم بعد فترة من مصداقية التعامل يقرون بتسرع أحكامهم ويحضرون نساءهم وأطفالهم ليصبحوا زبائن دائمين.

تحدٍّ ليس بالأخير:

وبما أن الكتابة عن تلك التجربة تبدو مثل لقطة فوتغرافية صامتة بالأبيض والأسود لشلال سخي منهمر يهدر بألوان الطيف المتموجة مع حركة الماء، فإنني لن أتوقف في المساحة المختصرة التي أتاحتها لي الدكتورة فوزية البكر لكتابة تجربة امرأة سعودية في العمل بالمجال العام عند تجارب عمل إضافية خضتها لاحقاً وإن ظلت تجربة المشغل والسوبر ماركت أكثرها صموداً إلى اليوم. فبعض تلك التجارب اللاحقة فشل وبعضها تكلل بالنجاح أو راوح في مكانه مثل دخولي لمجال العمل في المقاولات وورش عمل لتصليح السيارات وعمل ورشة لتصنيع ملابس جاهزة للأطفال وأخرى لتصنيع ملابس العرائس مما لم يقابل للأسف بالكثير من الاستحسان؛ نظراً لأن الناس أصبحت تعاف منتجات الملابس المصنعة محلياً وتفضل صناعات الملابس التي تحمل مهر الصناعات الأجنبية من نيويورك ولندن وباريس، غير أنه يهمني بشكل سريع تسجيل ملمح هام من ملامح تلك التجارب السخية، وهو الخاص بتعاملي مع جيش من الرجال العاملين في مؤسستي منذ إنشائها ممن كنتُ مسؤولة فيه عن لقمة عيشي وعيشهم طوال تلك السلسلة من تجارب العمل التجاري. فإذا كنتُ قد توقفتُ أعلاه عند بعض الصعوبات التي واجهتها في دخول هذا المعترك من العمل مع الدوائر الرسمية ومع الجمهور الذي كان يتوجه إليه عملي فلا بد أن أتوقف عند الصعوبات التي واجهتها مع العاملين معي ولدي. وكان من أكأد الصعوبات تقبل العاملين معي في تلك الفترة لواقع العمل في مؤسسة لا تملكها امرأة وحسب بل تقوم بقيادة العمل فيها وبمتابعة سير العمل فيها بنفسها بل والمشاركة فيه. وقد كان بعضهم في البداية يفصح بأنه يفضل أن يكون مرجعه في العمل زوجي أو أحد الأبناء إلا أن موقف زوجي وأبنائي الواضح بأن المؤسسة مؤسستي وأنني المرجع الرئيسي لمن يريد العمل في مؤسسة نورة، بالإضافة إلى تعاملي الحازم والموضوعي وفهمي لطبيعة العمل الذي أدير قد جعل الكثير منهم بعد وقت لم يخلُ من صراع مستتر أو سافر لقبول إدارة امرأة يتقبلون الموضوع بل إن بعضهم كان يعلن تسرعه في الحكم وعن استسلامه لمسلمات اجتماعية غير صحيحة في النظر لعمل المرأة. وقد كنت بطبيعة الحال أحرص على إدارة تلك الصعوبات في قيادة امرأة دفة العمل على أساس من أخلاقيات العمل وعلاقات العمل، ومنها: الإنصاف وتقدير قيمة العمل والمشاركة بالرأي وحفظ الحقوق و«الحدود» وعدم تأجيل أجر عامل أو تضييع حقوقه المالية أو الأدبية. وقد ساهم ذلك مع الوقت في خلق ثقة متبادلة لم يكن تحقيقها سهلاً لولا الصبر والإصرار الذي جبل عليه النساء ولولا وجود وطن يستحق تعاون النساء والرجال على العمل والبر والتقوى. هذه تجربتي ببعض حلوها ومرّها ولا زال المشوار في أوله. وعلى أجيال الشباب نساء ورجالاً ألا تشفى من قلق الأمل ولا تشبع من نعمة العمل.

تحديات يومية

أمل لا يندمل:

بقي أن أذكر على عجل أنني حين كنتُ أخوض تلك التجارب على مستوى حياتي العملية فإنني كنت أقوم بدوري كزوجة وأم لأحد عشر من الأبناء والبنات. ولا أستطيع كما في البرنامج الإذاعي للبيت السعيد «أن أقول أنني كنتُ أقوم بذلك أكمل وجه دون أن تتقاسمني الأدوار. فلقد كنت حقاً موزعة بين واجباتي الأسرية وواجبي كأم ترعى مختلف الأعمار من الرضيع إلى المراهق

والجامعي بين ولد وبنت خاصة بعد أن غادرني شريك حياتي إلى جنة الخلد بإذن الله، فصبرت على إكمال المشوار وحدي، وكان عليّ أن أُعدهم ليكونوا مؤهلين لزمان غير زماننا، فكنت أقوم برعاية صغيرهم، كما أقوم بصحبة ومشورة كبيرهم، وكنتُ بكل ما أنعم الله به على الأمهات من بصر وبصيرة الأمومة أقوم بالانثناء عند سرير ابني البكر ليرفع رأسه بشموخ في مواجهة شراسة المرض. وقد كنت أنتزع نفسي من عملي ومن نومي ومن أحلامي وأقوم بواجبات مداواته بدمي ومساعدته في التمارين ومشاركته في كل رمشة عين.

تحدي إعاقاتنا:

ومع أنه يخيل إليّ أن المطلوب في هذه الشهادة أن أقدم صورة من حياتي العملية فإن هناك جانباً في حياتي يتعلق بمواجهة الإعاقة الصحية والانتصار عليها مما أشعر برغبة جارفة وواجب في الوقت نفسه لمشاركة أخواتي وإخواني فيه.

فالإعاقة الصحية مثل الإعاقات الاجتماعية قد تكسر الإنسان سواء كان امرأة أو رجلاً وتحوله إن هو استسلم لها إلى حطام، كما أن الإعاقة مثل كل التحديات الجسيمة قد تحول الإنسان إلى مناضل إن أراد منازلتها ورفض الاستسلام لها. فكما ذكرتُ أعلاه كان بكر أبنائي يعاني من مرض شرس جعله طريح الفراش لما يزيد على عشرين عاماً وكان تحمله وصبره مصدر اعتزاز لنا، فما زارنا مخلوق إلا وكان الابن الأكبر في صدر المجلس يستقبل الضيوف وإن لم يستطع الحركة، وعزت عليه الكلمات فهو يستخدم ترحاب الابتسامة ويمنحهم بسمة عينيه. وقد عانينا في البداية كثيراً من إعاقة المجتمع في تقبل حضوره في صمته سيداً مضيفاً، ولكن مع الوقت والإصرار صار حضوره يحظى بما يستحقه من احترام. وكان لابني الشاب في سريره وفي صمته برنامج يومي من الاستماع للقرآن ومن الأحاديث العائلية الحميمة ومن التمارين الرياضية ومن لحظات المرح التي نقهر بها آلامه اليومية المبرحة. وعندما وفقنا لأخذه على أمل العلاج بأمريكا بعد ١٤ عاماً من جلسته في سريره وجدنا أننا ذهبنا نطلب نصيحة طبية بينما صاروا هم يطلبون منا النصيحة. فقد جاء (بروفسور كوبر) وهو أخصائي جراحي كبير بمنطقة نيويورك بتلاميذه، وأحضر مترجماً وطلب مني والطلاب يسجلون أن أدلهم على كيفية العلاج والتعامل التي جعلت جسد ابني عصياً على الإصابة بأي من قروح أو جروح الفراش رغم أنه لم يغادره تلك المدة الطويلة المضنية.

ولم أبخل عليهم فقد أعطيتهم الوصفة السحرية التي كنتُ أتساقاها وإخوته وأخواته معه لنذود عنا وعنه قروح القلب وليس فقط قروح الإعاقة. لقد شرحتُ لهم كمية الحب التي كنا نخلطها مع زيت الزيتون والخروع والعسل لنمسح بها كل صباح ومساء دون كلل أو تأجيل كل جزء في جسده ، ثم أشرتُ لهم على سعة ذراعي بمدى المداومة على غسول الماء والتهوية وتقليبه في فاصل كل أقل من ٣ ساعات من جانب إلى جانب على الفراش، وتغيير مقعده أو أخذه في مشوار وإن كان مجرد الذهاب في دورة حول البيت على كتفي وهو ما شاء الله أطول مني قبل أن يتوفر الكرسي المتحرك. وهذا مما لم أكن أقوم به وحدي بل دربتُ كل أبنائي وبناتي عليه. ولم أجعل أمر التدريب على التعاون في خدمة الابن الغالي قصراً على البنات كما يحدث عادة، فمن نعومة أظافر أصغر واحد في الأبناء كانوا يعرفون أنه أخوهم الكبير وأن على الصغار والكبار في الأسرة مسؤولية التعاون وبذل الحب والعطاء.

وربما يجدر بي أن أشدد على ذكر أننا كنا كلنا نحف بذلك العزيز المتجبر على آلامه ذي الابتسامة التي لا تغرب حتى في أحلك الأوقات ، كما كان كل منا يتفانى في التفاعل معه وخدمته دون أن يعني ذلك أن ينقطع أي منا عن مسؤولياته الحياتية الأخرى من دراسة وعمل بما فيها عقد الصداقات وممارسة الهوايات والنشاطات الترفيهية لكل منا. فكما أسلفتُ فقد كنتُ امرأة عاملة خارج البيت وكنت رغم توزعي بين العديد من المهام الصغيرة والكبيرة داخل وخارج البيت أحاول ألا أحرم نفسي أو معاقبتها على جسامة ما يتطلبه الموقف من تضحيات، فكنتُ مسجلة في نادي رياضة وسباحة للسيدات رغم أنني كنت أتمنى لو أعيره جسدي ليمشي به. ولا أنسى دهشة الدكتورة هناء المطلق حين زارتنا في بيتنا بجدة وقضت سحابة نهار كامل مع أسرتي في جدولنا اليومي العادي للمعيشة، فقد رأت وهي المتخصصة في علم النفس أن تلك الشحنات من الحب والتعاون والصبر والثبات وفي الوقت نفسه ممارسة الحياة اليومية لكل منا بما فيها عدم نسيان ما لأنفسنا علينا من حقوق في التمتع بمباهج الحياة ومنها بهجة مواجهة تحدي الإعاقات بمختلف أشكالها هو أحد الأساليب الأنجع لتطوير واكتشاف ما بأنفسنا من طاقات على إرادة تحدي التحديات.

اكتشاف الملكات:

وإن تعدّوا نعم الله عليكم لا تحصوها، هذا ما يمكن أن أقوله عن تجربتين أخريين خضتهما في مجال مواجهة الإعاقة.وهي إعاقة شلل أطفال، ولن أطيل في تناول أي من التجربتين نظراً لضيق الحيز، ولكن أكتفي بذكر ملمح واحد من ملامح التجربة، فقد طورت خبرة في التمارين الرياضية لمعالجة إعاقة الأطراف، ولما لم يكن قد توفرت بالمملكة مراكز العلاج الطبيعي للإعاقات كما هو الحال اليوم ، فقد كنتُ على سبيل المثال أخيط أكياساً بمقاسات مختلفة وأملؤها برمل ناعم بعد أن أنخله وأقوم بقفلها بالغرز، وأدرب الطفل / الطفلة المحتاج على تحريك العضو المصاب بحملها بالتدريج، من الأكياس ذي الأثقال الخفيفة إلى أن يصير بإمكانه/ إمكانها بعد أشهر من التدريب واشتداد العضلة الوصول إلى الحمولة القصوى من أكياس الرمل الأكبر حجماً. هذا عدا عن تمارين شد الحبل المطاط والمشي أمام المرآة مما كنتُ قد اطلعت على بعضه في زيارة استطلاع علاجية بلبنان لأحد المراكز المختصة، وصرت أطبق بعضه وأطور بعضه الآخر بإلهام وبصيرة من الله ثم بطاقة الإيمان والحب والإصرار على مواجهة الصعاب. وقد اطلعت د. فاطمة الخريجي على تفاصيل تلك المحاولات فقالت: إن هذا الذي كنت أفعله قبل سنوات عديدة هو هدف من أهداف مواجهة الإعاقة اليوم بتعليم الأهل كيفية تدريب أطفالهم تدريباً منزلياً على العلاج الطبيعي بحيث تصبح التمارين جزءاً من برنامج الحياة اليومية للطفل المعني بما يضمن له تطوراً مستداماً.

ومن تجربتي في درب الأمومة أنني كنتُ ولا أزال أكره ذلك الوصف الشائع لوصف الأطفال الذين يعانون من الإعاقة بكلمة «الأطفال المعاقين» فأرى البديل في قول «الأطفال المتحدين للإعاقة».

ولهذا لم تكن تلك وحدها تيمة العلاج التي ألهمني بها الله بل الأهم من ذلك هو غرس إرادة الحياة والحياة الكريمة في نفوس الأبناء. ولم يكن الأمر يتطلب أكثر من أن تقنع الطفل / الطفلة أنه يستطيع أن يخرج على عزلة الإعاقة. وكنتُ أكلف المعنيين من صغاري القيام بخدمة أنفسهم بأنفسهم بالاعتماد على أنفسهم ، فكان كل منهما كالنملة يسقط عن الدرج أو سفح الجبل، وكانوا في البداية يبكون فتكاد تثنيني دموعهم ولكن أقسو على نفسي وعليهم بأسلوب التشجيع فأشجع نفسي وأشجعهم، فلا تلبث أن تعاد المحاولة إلى أن يتحقق نجاح لا يهم إن كان نجاحاً صغيراً أو كبيراً. بل إنني لم أكن أتوانى في الاعتماد عليهم في إنجاز أعمال تخص الأسرة، وإن لم ينجحوا ، في المرة الأولى فإنهم بالتدريب والثقة لا بد أن ينجحوا، وهذا في الغالب ما كان يحدث فيتعلمون التفوق على أنفسهم بأنفسهم.

وقد اقترح عليّ البعض توجيه طفلتي وطفلي للدراسة في مدارس خاصة لأجنّبهم على حد قول تلك النصائح «سخرية الأطفال الآخرين» أو شفقة المعلمين أو قسوتهم كل حسب فهمه للموقف ، إلا أنني ولم يخلُ الأمر من علقم المعاناة دفعت بكل منهما في مرحلته العمرية لمدارس حكومية ليتعلم كيفية المواجهة. ولم يخلو الأمر من سجال مع المعلمين والمعلمات ومن تعليم الأطفال كيف يعلمون محيطهم أن يتعاملوا معهم بكرامة وينتزعوا لأنفسهم الاحترام.

وأذكر أنني في غير مرة كنتُ أقنع المدير/ المديرة بأن يجمعوا لي مرة التلاميذ ومرة المعلمين كل على حدة لأتحدث إليهم في استحقاق الجميع بغضّ النظر عن أوضاعهم التي قد تكون مختلفة بتبادل الحب والاحترام. هذا؛ وقد كان بالإضافة إلى ما تقدم أجمل وأمتع أساليب مواجهة الإعاقة هي ما حاولته من توجيه أطفالي المعنيين لاكتشاف ملكاتهم ومواهبهم الأخرى التي ربما لم نكن لنكتشفها أو يكتشفونها لولا نعمة الله على الإنسان في مدّه بقدرات خارقة وبسيطة معاً على مواجهة التحديات، فابنتي اكتشفت في سن مبكرة جداً ملكاتها الإبداعية والفكرية في الكتابة، وابني اكتشف قبل ذهابه إلى المدرسة براعته في الرسم والرياضيات.

وبعد.. يمكنني أن أقول بثقة أنني كنتُ أقوم بذلك بالكثير من روح الكفاح والتحدي وبما لا ينفد من الإيمان بالله وتلك الطاقات الخلاقة التي تبثها في الإنسان، غير أنني أختم كلامي بتمثل قول الله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾، ثم بالصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف المرسلين صلى الله عليه وسلم.



نسوة الهامش الراقد عندما تنهض!

منصور صِلَة*



السلسلة: كتب المستقبل العربي: ٥٣.
الكتـــاب: المرأة العربية في المواجهة النضالية والمشاركة العامة.
المؤلف: مجموعة من المؤلفين والمؤلفات.
الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - ٢٠٠٦.

عندما جئت إلى مدينة الرياض لإكمال دراستي في جامعة الملك سعود كنت مستغرباً أن تكون الجامعة غير مختلطة، ولعلني أعرف أنه في دول إسلامية هناك جامعات مختلطة بين صفوف الطلاب والطالبات، وربما هذا جعلني أشعر أن هناك ثقافة جديدة علي يجب أن أتفهمها ملياً.

بينما كنت منشغلاً في معرفة عالمي بين سكن الطلبة المبتعثين من دولهم: ماليزيا وسلوفاكيا وروسيا؛ وجدتني أدخل معهد اللغة العربية مسبقاً لتقوية لغتي العربية، علماً أنني اكتسبتها في مصر من خلال مسابقة أُجريت في بلدي السنغال بداكار العاصمة حول كتابة موضوع إنشاء وقت أن كنت في مرحلة الثانوية، وهذا التنوع في الجنسيات ليس غريباً علي فنحن في السنغال مجموعة من الأقليات العرقية السوداء والبيضاء، فحين تسمع بالولف، وسيرير، وجولا، والمندينكا، فهذه المجموعات الإفريقية - الأمازيغية التي كونت إمارات أو دولاً صغيرة في القرن الرابع عشر الميلادي، ومنها مجموعات ورثت دينها التقليدي إضافة إلى الإسلام الذي جاء في القرن الحادي عشر الميلادي، كذلك هناك أقليات عرقية بيضاء جاءت مع احتلالات أوروبية في القرن الخامس عشر استقرت على الجالية الفرنسية التي جاءت بالدين المسيحي في صيغته الغربية، وبعدها وفدت للتجارة والهجرة بعض من الجالية اللبنانية.

وربما هذا التنوع العرقي والديني منح السنغال حالة تشبه حالة بعض الدول الإفريقية في وسطها وشمالها بهذا التنوع، مثل: كينيا، وتشاد، وجنوب أفريقيا، وهي تختلف قليلاً عن دول شمال إفريقيا التي يغلب عليها الطابع العربي والإسلامي، ونحن نفقد الطابع الأول بالتأكيد، وهذا ما جعل استغرابي عن عدم الاختلاط لا يطول حول هؤلاء الشباب من الدول الإسلامية بل عن الشباب السعودي، وربما انشغالي في الدراسة وعدم تملكي سيارة تنقلني أين أشاء؛ جعل من حركتي محدودة بين سكن الجامعة ومبنى المعهد، ثم مبنى الكلية والمكتبة المركزية، وبعض المطاعم، وسوق البطحاء الذي وضعني في حيرة أخرى من تنوع عرقي: الهند، وتركيا، والفلبين، وباكستان، ورأيت وجوهاً سوداء تتحدث العربية وإنما باللهجة السعودية التي استطعت أن ألتقط بعضاً منها خلال دراستي في كلية الآداب بقسم اللغة العربية، وأنا أعرف أن العالم العربي يُلحق السودان وموريتانيا في المنظومة العربية مع دول شمال إفريقيا من مصر إلى المغرب، وأعرف أن الأمازيغ من قبيلة صنهاجة التي منها الأقلية الكبرى الولف في السنغال يذكرون أجدادهم الذين قدموا من المشرق.

عموماً، لم أر نساءً في الجامعة سوى من لمحت في كلية طب الأسنان ومستشفى الجامعة، ولعلني رأيت أكثرهن يلبسن الأبيض، ولكنني لمحت أن اللباس الرسمي في السعودية هو العباءة السوداء التي تغطي الرأس والبدن كله.

وربما لم أر صور نساء في الصحف المحلية التي كنت أقرؤها محاولة مني لمطالعة الحرف العربي، وتلبية لنصيحة أحد الدكاترة لتمرين القراءة، وأذكر أنني كنت بدأت أقرأ جريدة الحياة التي لفتتني في أحد صفحاتها عن الثقافة والأدب محاكمة أديبتين بسبب كتب نشرتاها تخدش الحياء العام، وحكم عليهما بالسجن لمدة شهرين.

فقد عرفت أن هاتين الأديبتين من الكويت، وهذه الدولة تندرج مع دول أخرى على الخليج الفارسي أو العربي كما هو مشتهر عند السعوديين من دول الخليج، وظننت أنهما من إيران، ولكني لفت نظري عن موقف من المرأة متعسف، ولعلني أذكر أن نساءً في السنغال تواجه محاكمات بسبب جرائم الفقر والبطالة والجنس، ولكن استغربت كثيراً أن تحاكم الأديبتين على كتب أدبية من الشعر والقصة!

وأصل هنا إلى أن المرأة العربية تواجه في مجتمعها التمييز الجنسي والعنف اللفظي والجسدي، والتهميش والإهمال، وهذا ليس من كلامي أنا بل من بعض عناوين دراسات هذا الكتاب الذي بين يدي: نساء أبو غريب وبزوغ مجتمع اغتصاب نموذجي في العراق

* كاتب وطالب دراسات عليا - السنغال.

الجديد، والمرأة الفلسطينية في مواجهة العنف والتمييز، والمرأة الإماراتية بين التمكين والتهميش.

وأعتقد أن هذه الدراسات عن المرأة العربية تسلط الضوء على قضايا متعددة، ولو أنني تمنيت أن أجد دراسة عن المرأة السعودية، ولكن لعلي أتحدث عن بعض ما أعرف لاحقاً مما قرأت من أدبها خلال فترة دراستي ومتابعتي لبعض المعلومات عنها في الإنترنت.

يدرس ويبحث فاضل الربيعي في رسالة امرأة من سجن أبو غريب موقعة أختكم في الله نور، وهي توجه نداءً إلى العراقيين من أوجع ما فيه: (اتقوا الله في أرحامكم، فقد امتلئت بطوننا من أولاد الزنى، وقبل الوداع أقول للشرفاء، إذا كنتم تمتلكون الأسلحة فاقتلونا معهم داخل السجون.. أسألكم الله..).

بقدر ما يعبر هذا النداء عن جروح إلا أنها جروح غاضبة، وربما استطاع هذا النداء كما يتحدث الربيعي أن يعبر عن (روح التضامن) بين العراقيين، فإن هذا النداء يطالب بغسل العار، وتبدو كلمة الحرية والموت مقترنتين ببعضهما البعض وهذا ما لا تستطيع أن تقدره الذهن الاستعمارية البيضاء، فقد كانت حافزاً كي يحضَر العراقيون لحظة الهجوم على سجن أبو غريب الذي فضحت جرائمه لا على اغتصاب النساء فقط بل اغتصاب الرجال أيضاً .

ويعلق الربيعي أن هذه اللحظة اختلطت فيها المعادلات فبدلاً من أن يكون الغزاة البيض حاملي هدايا الحرية والاستقلال، تحولوا إلى عصابة إجرام بالاغتصاب والانتهاك.

ولعل جسد المرأة المغتصب الذي فقد شرفه في محتوى الرسالة، فإن تحريره لا يتم إلا بموته كما تقول المرسلة نور: «اقتلونا معهم»، ولعل هذا كان صدى لبيت الشاعر العراقي المتنبي:

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى
حتى يراق على جوانبه الدم!

ولعل العربي الذي يخاف أن يلحق به العار والخزي من انتهاك محارمه سيقع بين شعور مزدوج: هو العبء النازل عليه كالصاعقة يشل أعصابه، والعار الذي يدنس كرامته ويفقده شرفه باغتصاب محارمه اللواتي هن قريباته من الدم، فيصبح الكتمان ألماً يتوجب الصراخ، والصمت جرحاً يبحث عن العلاج، ويرى الربيعي: أن الحجب والتكتم طوق جديد دفعاً للعيب والخزي نفسيهما في ظل قضية نشر الصور لا الرسالة التي ثبطت العراقيين باتهامات الصحافة والبنتاغون، «هل السجانون هم ضحايا (أوامر وتعليمات أو نقص الخبرة أو سوء التدريب) أم هو مذنبون في جرم لا يستحق كل هذه الضجة؟».

ونقرأ في الفصل الثاني من الكتاب هذا عن المرأة الفلسطينية في مواجهة العنف والتمييز كتبها أحمد جابر، ولعلّي أذكر أن المرأة الفلسطينية كما سمعت في ندوة حضرتها بالقاهرة من إحدى الحاضرات المعترضات على تلك الندوة ومواضيعها؛ بأن المرأة الفلسطينية تطالب بحريتها أو تنتظر تحرير فلسطين قبلها؟

ولعل ما يقوله الأستاذ أحمد جابر يؤكد أن هذه القضية عالقة حتى الآن وإن بصورة أخرى، وهي انتهاك حقوق المرأة الفلسطينية على أساس من (الجنس والقومية)، ويظهر هذا من خلال سلوك العنف تجاه المرأة .

ويرصد جابر في دراسته عن أشكال العنف؛ من خلال نوعين - عنف أسري وصوره:

العنف الأسري ضد الفتيات غير المتزوجات، الاعتداءات الجنسية داخل الأسرة، الاغتصاب، وضرب الزوجات.

وهناك عنف مطلق يظهر من خلال (قتل النساء على خلفية شرف العائلة)، ويطرح الباحث سؤالاً مهماً: هل القتل يمسح العار؟، واكتشف بإحصائية أن ٢٥,٩ في المائة توافق على أن القتل مسح للعار، في مقابل نسب أقل لا توافق، ويرجع في تحليله عن هذه النسب المتقاربة إلى أن المرأة واقعة تحت (الاستلاب العقائدي) الذي يدفع بها إلى تبني (مواقف المجتمع الذكوري).

ويجمل حديثه عن الآثار النفسية من العنف ضد المرأة وهي الاستلاب الاقتصادي، والاستلاب الجنسي، والاستلاب العقائدي، وينتهي هذا البحث إلى طرح سؤال ورد على ذهني: لماذا يتأخر أو ينعدم الوعي العام بخطورة هذا التمييز والعنف صوب المرأة، العنصر الذي لا يمكن أن تخفى مساهمته في مقاومة الاحتلال والشتات والموت من أجل فلسطين مثلها مثل الرجل، بل ربما تفوقه بأنها تتحدى الموت بالحمل والولادة والتربية والمواجهة.

ويعترف الباحث اليمني سمير الشميري بأن

المجتمعات الذكورية لا تسمح إلا بحيز ضيق لمشاركة المرأة الاجتماعية فكيف بالسياسية، كأن تبقى خادمة الرجل وجارية تحقق رغبته الجنسية لا رغبتها، ومنجبة الأطفال ومربيتهم، والقائمة بأعمال المنزل ونظافته وطهو الطعام، ولا يدرك منها الرجل إلا لوحة مسطحة تعلق على الجدار معرضة لكلمة إعجاب أو غزل ملغاة من العقل وتفكيره وذكائه!

ويتناول حدث سقوط المرأة اليمنية بانتخابات البرلمان عام ٢٠٠٣، ويعلل ذلك إلى إهمال المرأة لحقوقها وعدم اكتراثها بذاتها، واعتمادها على أساليب التوكل والتوسل والتبعية، وهذا يتوازى مع اختراق ذكوري للمؤسسات النسوية المفترض أن تكون ناشطة في ذلك الأمر.

ويرجع سقوط المرأة في الانتخابات للأسباب التالية:

١- الثقافة والعادات والتقاليد الاجتماعية .

٢- عدم وعي المرأة لذاتها.

٣- الحكومة والمراجع المسؤولة.

٤- مؤسسات المجتمع المدني.

٥- انعدام الرؤية الاستراتيجية.

وينتهي البحث إلى وضع توصيات ربما لا تتعدى النقاط التي وضعت آخر سطورها، مثل: عقد مؤتمر وطني عام للمرأة، وتدشين حملة تنويرية تثقيفية بين أوساط النساء كافة، ولكن أليس من الأفضل كان مناقشة الأسباب التي لا زالت تخدم عزلة النساء وجهلهن بحقوقهن، والتفكير بمدى انخداع بعضهن بالفتات الذي يضر بالمرأة لا خدمتها.

ويتناول باحث مصري خالد علي عبدالخالق وضع المرأة الإماراتية وهذا أمر ملفت ألا يكون من إماراتي على الأقل، فلا أعرف مكمن الخطورة العلمية والتحليلية في باحث من خارج السياق الاجتماعي الإماراتي عندما يتناول وضع امرأة غريبة عليه ما لم يكن مكلفاً بذلك؛ وهو يرى مبدئياً أن ما من نظام في دساتير الدول الخليجية يمنع المرأة من دخول العمل العام، ولكن عندما لا تميز هذه الأنظمة بين الرجل والمرأة يصبح الخطاب العام متحيزاً ضمنياً، ويتحدث الباحث المصري أن قضية المرأة ثقافية أولاً تحكمها ثقافة المرأة ونظرتها إلى قدرتها وإمكانياتها مقابل ثقافة الرجل التقليدية، الذي لا زال يؤمن بقدسية الدور الأسري والتربوي للمرأة .

ويشير الباحث إلى أن عاملي التعليم والعمل ساهما في تحولات وضع المرأة في الإمارات، ولكن ما أعاق الدور العمالة الوافدة التي تحل وظائف عمل ينظر إليها بنظرة دونية في المجتمع الخليجي، ويرجع السبب إلى أنها ظاهرة مرتبطة بظهور النفط، ولكنه يجهل تماماً هذا الأمر بأنه ظاهرة الرق واستجلاب عمالة في الجزيرة العربية كانت موجودة مع النخاسين وباعة العبيد الإفريقي من كينيا وزنجبار والصومال خدماً وعمالاً، ولكن ربما تحول الرق إلى ظاهرة العمالة الوافدة من الشرق الأقصى: الفلبين وأندونيسيا وسواها؛ هو تحول في العرق لا انعدام الظاهرة، وليس بسبب النفط .

ويشير إلى علامات التحول الكبرى في وضع المرأة: تأسيس العمل الاجتماعي عام ١٩٦٧ من سيدات متعلمات حتى انتقلت الأنشطة إلى مؤسسة حكومية وهي وزارة الشؤون الاجتماعية، ولكن ساهمت المرأة في نشر الوعي الصحي والثقافي والاجتماعي من خلالها؛ عبر ظهور مؤسسات عمل اجتماعي أهلية رصدها الباحث في قائمة ظهرت منتصف السبعينيات (١٩٧٤-١٩٧٩)، مثل: النهضة النسائية بدبي، والاتحاد النسائي بالشارقة، والجمعية النسائية بأم القيوين، وأم المؤمنين النسائية، ونهضة المرأة الظبيانية بأبو ظبي، ونهضة المرأة برأس الخيمة .

ويلاحظ أن دور تلك المؤسسات منصب على الجانب الديني لكونه مكوناً رئيساً في بناء الفرد العربي وشخصيته، ولكن هذا لا يمنع من أن هذه المؤسسات تعاني ركوداً إدارياً فلا تفيد المجتمع في الدفع بحركته وتطورها، فلا ندوات ولا أنشطة أخرى، وهذا ما أدى إلى عزوف السيدات عن التواجد فيها .

وإذا كانت المرأة الإماراتية تساهم في مسألة التنمية عبر دخولها مجال العمل فإن في مشاركتها السياسية تبقى متأخرة جداً لثقافة المجتمع والقوانين المنظمة للحياة السياسية في الإمارات، وهذا عائد إلى عطل في كوادر المجتمع المدني الذي فقد حيويته في تطوير مهارات المرأة التدريبية وقدرتها المهنية وكفاءتها الإدارية والقيادية.

لقد جاءني من البلد الذي قضيت به سنين من عمري، ولعلني أعود مجدداً لأكمل دراستي به، وربما انشغالي بالتدريس الآن في بلدي السنغال بمدرسة ابتدائية لفتيان وفتيات يمنحني بعض الوقت لأفكر بما أريد أن أكتب به رسالتي القادمة لعلها تكون عن المرأة ولكن أية امرأة ؟...

المرأة من شق الخدور والظلام إلى حق الإضراب والاعتصام

ماجد بن صالح الحمودي*



الكتاب: أوضاع المرأة اليمنية في ظل الإدارة البريطانية لعدن ١٩٣٧-١٩٦٧
المؤلفة: د. أسمهان عقلا العلس.
الناشر: دار جامعة عدن للطباعة والنشر - ٢٠٠٥.

يحتوي هذا الكتاب على بابين، ولكل فصوله، ففي الباب الأول: المرأة والتعليم، سنجد فصلاً عن التعليم الخاص، التعليم الأهلي والتعليم الأجنبي، والفصل الموالي: التعليم الحكومي الابتدائي، وتفصيله: البدايات الرسمية لتعليم البنات، والوضع المؤسسي التعليمي، تعليم البنات في الخطط التطويرية، موقع تعليم البنات في سياسة العَدْننة، الانعكاسات العامة للتخطيط لتطوير تعليم البنات، تدريب المعلمات، الأشكال الأخرى المرافقة لتعليم البنات.

وأما الفصل الثالث: فعن التعليم الحكومي الثانوي، وتفصيله: كلية البنات، المناهج التعليمية، وإضراب طالبات كلية البنات، وحصاد التعليم الثانوي.

وأما الباب الثاني فهو عن المرأة والمجتمع، وفصوله على النحو التالي: الخروج إلى ميدان العمل، وتفصيله: الحرف الشعبية، المهن الرسمية، والانعكاسات العامة لخروج المرأة إلى ميدان العمل. وأما الفصل الذي يليه: فعن المشاركة الاجتماعية، وتفصيله: البدايات الأولى للنشاط الاجتماعي والوضع المؤسسي للعمل الاجتماعي والأشكال النسائية الأهلية، وفصله التالي: النشاط السياسي، وتفصيله: المشاركة السياسية للمرأة، والمرأة والأحزاب، واعتصام المرأة، والمرأة أمام اللجنة الفرعية للأمم المتحدة، والحق الانتخابي للمرأة.

وأما الفصل الأخير: قضايا اجتماعية فاحتوى على موضوعين مهمين: الأحوال الشخصية، والحجاب والسفور، ثم الخاتمة بملاحق وفهرس.

ويذكر يونان لبيب رزق أستاذ التاريخ عن هذا الكتاب كما ننقل من غلافه الأخير أنه بحث تفهم المناخ العام المرتبط بفترة الدراسة ونجح بالتعبير عنه، كما يأمل أن تقوم أخريات من سائر الوطن العربي بإتمام هذا العمل الجليل حتى تصبح لدينا موسوعة كاملة لتاريخ المرأة العربية.

* كاتب السعودية.

فإن مسألة النجاح في التعبير عن المناخ سنراها في قراءتنا، وأما أن تقوم أخريات لكتابة بواكير تعليم المرأة فليس لنا سوى التمني والطموح.

المرأة والتعليم

يبدأ تاريخ التعليم في اليمن بـ(المعلامة) التي تشكل أولى الأشكال التعليمية للبنات، وهي المدارس القرآنية آنذاك، وانتشرت خلال نهايات القرن التاسع عشر صورة تحول لم تبن إلا في الربع الأول من القرن العشرين.

ولعل المعلامة المنتشرة في الأحياء توفر التعليم الأولي للجنسين - عادة - بالدراسة المختلطة بين سن الخامسة والعاشرة، وربما نجد أن هناك معلامات منفصلة للذكور وللإناث، ويحمل المعلم لقب (الفقيه) وكذلك المعلمة (الفقيهية)، ويرى أهل اليمن أن لفظة (المعلامة) مشتقة من التعلم على صيغة مبالغة: معلامة، ولعل أهمية هذا المكان تتخذ من روحية القرآن الكريم لما فيه من نفع وأجر للمسلمين والمسلمات، فإن المعلامة غدت إحدى عتبات الجنة لدى أهل اليمن.

وتتميز المعلامة الخاصة بالمعلمات الإناث أنها في غرفة من بيت المعلمة نفسها، فصفة الجلوس على شكل حلقة مفترشين الأرض حول المعلمة، ويبقى أجر المعلمة رمزياً لولا أن فيه حساباً لعدد أيام الأسبوع وانقطاعها.

وتتطور الفتاة بعد ختمها القرآن الكريم أن تعاون معلمتها، ويحتفل بختام الحفظ في طقس احتفال يسمى: الزينة، فيقام في جو مشترك بين بيت المعلامة وبيت المحتفى بها فيشمل ترديد أناشيد ذات رنة غنائية متميزة.

ولعل الإدارة البريطانية في عدن في ظل غفلتها عن التعليم فيها ترك الأمر للأهالي، وهذا بقدر ما أتاح تعليماً للبنات إلا أنه تعليم محدود نظراً إلى ما يمكن التطلع إليه من المرأة اليمنية، فإن التعليم انحصر بين حفظ القرآن الكريم ومبادئ القراءة والكتابة.

وربما ذكر اسم السيدة نور حيدر سعيد وأختها الصغرى لوله حيدر سعيد فإن تاريخ التعليم للبنات في اليمن لا ينسى هذا الاسم الذي حقق لتعليم البنات النقلة المشهودة في تحول المعلامة إلى الصف كذلك الفقيهية إلى الست، حيث طلبت ترخيصاً رسمياً

ومعونات مادية منذ العام ١٩٢٥، وتوفرت لها وازدادت من ٢٥ روبية إلى ٩٥ روبية عام ١٩٣٤.

ولعل ما حدا بنور حيدر أن تنقل هذه النقلة هو دخولها بدفع من والدها حيدر سعيد عبده إلى مدارس البنين النظامية وتعلمها فيها لتصبح أول فتاة تدرس نظامياً، وتفتتح معلامة ستكون خط التطور لتعليم البنات، ولعل نجاحها مقرون بالتجاوب الاجتماعي لها محققة ومطورة من خلال الحاجة الاجتماعية دورها الاجتماعي أيضاً.

ويشار إلى أن تأسيس أولى المدارس النظامية ذات الطابع الديني المدرسة الإسلامية للبنات قد أسسها أحد أعضاء المجلس التشريعي العدني ياسين محمد راجمنار عام ١٩٥٢، وتوفر الدراسة فيها على فترتين خدمة لنقل المعلمة المتزوجة من فترة الخدمة الحكومية المؤبدة إلى المؤقتة، واشتملت على مناهج تعليمية لم تتجاوز المرحلة الابتدائية سنواتها الأربع، واختصت بتعليم اللغتين العربية والإنجليزية، والدين الإسلامي والحساب والتاريخ والجغرافيا كذلك التربية النسوية.

وأسس عبده حسين الأهدل مدرسة فقم للبنين والبنات عام ١٩٥٦، وهي من أشكال التعليم الأهلي، وسيعد عقد الستينيات المنعطف الأساسي في مرحلة حاسمة لتعليم الفتيات بتأسيس كلية بلقيس للبنين والبنات عام ١٩٦١ في مدينة الشيخ عثمان، ولعل ما ميز هذه الكلية المعاملة بتساوي الفرص التعليمية غير ملتزمة بالسن القانونية توسعة لإطار المقبولين بها من بنات المناطق الشمالية والجنوبية .

وميَّز الكلية مراعاتها الجانب التعليمي والتربوي معاً متجاوزة عراقيلها، خاصة، المصادر المالية مقابل التزامها بالضرائب للإدارة البريطانية.

وقد سبقت المدارس الأجنبية للبنات التعليم اليمني المحلي فقد نشأت المدارس بين عامي ١٨٥٤-١٩٣٦ موفرة مناهجها التعليم باللغات العربية والإنجليزية والأردية، وهذا النشأة راجعة للجاليات الأجنبية في عدن، وقد تركت بعض هذه المدارس أثراً على الأهالي فلم يكن هناك عزوف عنها بل أيدت وقبلت في المجتمع اليمني، ولكن بدا المد والجزر معها في نشاطها التبشيري المسيحي، ولعل اللغة الإنجليزية وهذا النشاط التبشيري وضع المجتمع اليمني في تعامل حذر معها، وهذا ما حدا أن تنشأ الأرجوزة التي صاغها عبد المجيد الأصنج تعبيراً عن موقف الأهالي من طلبة يمنيين تعلموا فيه: «من اسوداد العاقبة/ حمل الصبي والطالبة/ للقس أو للراهبة!».

ولعل التعليم النظامي لم ينطلق إلا من المعلامات وتطورها الذي نحو الصفوف الذي حدا بعد مطالبات الأهالي بتحويلها إلى مدارس، وهذا ما كان لصف السيدة نور حيدر عام ١٩٣٤، وفي العام التالي تم إنشاء مدرسة أخرى كذلك كريتر، ولكن لم يتم الإشراف الرسمي والاعتراف الاجتماعي بهما حتى عام ١٩٣٨ بإنشاء إدارة المعارف .

وإذا كانت تلك المدارس اهتمت بالمرحلة الابتدائية والإعدادية فإن المدارس الثانوية لم تقم لها قائمة حتى صدور قانون التعليم الإلزامي عام ١٩٥٢ وهذا ما خطَّط لإنشاء تعليم ثانوي عبر كلية البنات التي أسست عام ١٩٥٢-١٩٥٧ في حي خور مكسر بجانب مستشفى الملكة أليزابيث تسهيلاً لتنقل الطالبات بين المدرسة ومنازلهن لكونها بين مبان عسكرية وخدمية .

واتضح في السياسة التعليمية لهذه الكلية مع الطالبات أن باتت تفرق بينهن، فمنهن من يحظين بتعليم مدته سنتان ثم يدفعن إلى ميدان العمل، بينما أخريات ينتقين للتأهيل الجامعي، وهذا ما ضيق الفرص التعليمية في صفوف المتقدمات حيث بقيت مسألة عدد الطالبات مسألة مهملة تماماً حيث سنرى إجبار الطالبات على أقسام تعليمية مثل تدريب المعلمات أو معهد التمريض دون الاعتبار للمستوى والكفاءة حيث أجبرن بعض الفتيات لهذه السياسة أن يبقين في منازلهن بعد نظام دراسة لا يستجيب لتطلعاتهن وطموحاتهن ولكن أثار هذا الأمر الرأي العام ما حدا بتوفير بعثات إلى جامعة لندن، وهذا ما عاد بتحسين نظام الامتحانات لاحقاً.

ولكن بقيت مشكلة التمييز الجنسي بعدم خلق فرص عمل وتعليم متساوية بين البنين والبنات، واضطراب أعداد الملتحقين بين أهل عدن وأبناء وبنات الجاليات المقيمة فيها، إلى إقامة إضراب ابتدأ بالامتناع عن الدراسة وإعلان إضراب في الثاني من شهر فبراير ١٩٦٢ على صيغة اعتصام في ساحة الكلية، ودعوة زميلات للتضامن والمشاركة مناداة بالحقوق الطلابية وتحقيقاً لآمال علمية وعملية، ما أنشأ صداماً بين عميدة الكلية وطاقم التدريس من المعلمات ذوات الجنسية الأردنية، وحسم الأمر ببساطة

بالتخلص من المعلمات لكونهن كشفن عن تضامن وربما عن تأثير على الطالبات بتشكيل قناعات معادية للسياسة البريطانية في عدن، ولكن منذ اليوم الثالث لهذه الأحداث عمّ الإضراب جميع المدارس الثانوية الحكومية للبنين والبنات، وخرجت القضية من إطار إدارة المعارف إلى المجلس التشريعي الذي وافق على بعض متطلبات الطلاب بعدها بشهر، ولكن علق الأمر في المجلس بشأن الطالبات عقاباً حتى أكتوبر من العام نفسه، ولكن رضخ لهذا الإضراب وتم إنشاء مدرسة ثانوية حديثة عام ١٩٦٥.

المرأة والعمل

وإذا كان تعليم البنات خاض تحولات كبيرة على المستوى الاجتماعي والسياسي، فإن ميدان العمل شكل نقلة مهمة تبعاً لهذه التحولات بين استمرار الحرف الشعبية، واستحداث المهن الرسمية بداية من التعليم والخدمات الصحية ثم الوظائف المكتبية والمهن الإعلامية كالإذاعة والصحافة والفن كالتمثيل الإذاعي، وهذا ما شجع المغنية رجاء حامد أن تسجل أول أغنية لها عام ١٩٥٨، ثم تبعتها نبيهة عزيم في العام التالي، وتم الحديث عن ضرورة إنشاء مسرح أهلي بعد منع الفتيات من الغناء والتمثيل على المدارس الحكومية، وأثمرت دعوات إلى تأسيس هيئة الفنون والتمثيل عام ١٩٦٤.

ومن أهم ميزات دخول المرأة للعمل هو الاستقلال الاقتصادي بالكفاية المالية، وهذا ما أوسع من مساهمتها في الأسرة، ولعل الوظيفة الحكومية سهلت حسب الدرجة بتسهيلات ترميم المنازل أو بناء جديد منها، وفرص العلاج الطبي الخارجي، ولم تسلم المرأة من تيار تكون ردَّ فعل على مكتسباتها أن يعارض التعليم خوفاً من السفور ويعارض العمل خوفاً من الاختلاط، ولعل هذه الأصوات تعلو حيناً وتنخفض أحياناً تتمسح باللبوس الديني ولكنها تلبي طريقة بالفهم عفا عليها الزمن أو هي خارجه تماماً!

ولا يكتب تاريخ العمل النسائي دون المرور على العمل الاجتماعي الذي يسجل حضوراً مهماً للمرأة اليمنية ففي عام ١٩٤٣ تأسس نادي سيدات عدن الذي جمع تحت مظلته البريطانية خليطاً من العدنيات والأجنبيات، وقد ضم أسماء يمنية متميزة: فاطمة فكري ونبيهة حسن علي ورقية محمد ناصر ورضية إحسان، ولكن طغى على هذا التجمع النسائي عدم التجانس، الحال الذي أفضى إلى دب الخلاف بينهن حول أهداف النادي وبرامجه.

وتأسست بعد ذلك جمعية المرأة العدنية عام ١٩٥٦ من إحدى عضوات النادي السابق السيدة رقية محمد ناصر التي شجعها زوجها محمد علي لقمان على العمل الاجتماعي، وتولت رئاسته السيدة أرنتجن زوجة أحد الأعضاء غير الرسميين في المجلس التشريعي، ولعلنا نذكر أن مسؤولة الشؤون المالية للجمعية السيدة ماهية نجيب الرائدة الصحفية التي أسست مجلة فتاة شمسان كأولى مجلة نسائية تصدر في الجزيرة العربية.

وقد ساهمت الجمعية في تشكيل لجنة لدعم إضراب الطالبات الذي حدث إبان عام ١٩٦٢، كذلك لجنة أخرى خاصة باعتصام المرأة في مسجد العسقلاني في ديسمبر عام ١٩٦٣.

واهتمت هذه الجمعية بالأنشطة الخيرية والتعليمية، مؤسِّسة صندوقاً لدعم الطالبات الفقيرات موفرة عبره دعماً غطى رسوم الدراسة والملابس الدراسية لأعداد من الفتيات العدنيات.

وتبعتها جمعية المرأة العربية استجابة لدعوى التحرر العربي والوحدة المتطلع إليها كون ذلك أثراً لاحقاً لثورة يوليو ١٩٥٢ بمصر، وتزعمنها سيدات شهيرات منهن: رضية إحسان، وليلى الجبلي، وأم عبده خليل سليمان، وصافيناز خليفة وبرزت من خلالها: نجوى مكاوي ونجيبة محمد عبدالله، ولكن عرقلت الإدارة البريطانية مراراً أنشطتها وعملها، وذلك لاتسام نشاطها بالعمل السياسي على حساب السمة الاجتماعية، وتعرضت لتقييد تبرعاتها المالية ولوحقت عضواتها أمنياً وتعرضن للاعتقال.

ولعل نشوء مثل هذه المؤسسات ذات العمل الاجتماعي بين النساء لم يحجبهن عن التفاعل الوطني مع قضاياه الحساسة خاصة أن الدول العربية كلها تمر بتحولات سريعة، فقد شاركت المرأة مثلاً برفع مذكرة الاحتجاج الشهيرة عام ١٩٥٨ إلى الحاكم العام بعدن استنكاراً منهن على سياسة التنكيل والقمع التي تمارسها الإدارة البريطانية إزاء القادة النقابيين.

واستطاعت أن تتواصل المرأة مع قيادات الحركة العمالية ومؤسسي حزب الشعب الاشتراكي منذ عام ١٩٦٢، وانضممن كثيرات إليه ما أزعج السلطات

البريطانية، ولكن لم يثنها هذا أن تساهم في خطة الزحف على المجلس التشريعي في يوم ٢٤ سبتمبر ١٩٦٢ رفضاً لمشروع ضم عدن إلى اتحاد الجنوب العربي.

ولعلنا لا ننسى الاعتصام التاريخي عام ١٩٦٣ الذي كان نتيجة حملة اعتقالات عنيفة من السلطات البريطانية حين أعلنت قانون الطوارئ بعد محاولة مسلحة تعرضت لموكب المندوب السامي لعدن ومساعده وعدد من وزراء حكومة اتحاد الجنوب العربي لحادث أودى بحياة مساعد المندوب السامي وجرح عدد من المرافقين ما أدى إلى حملة اعتقالات تعرض لها العديد من الوطنيين والزعماء السياسيين.

وقد عزَّز من الحضور النضالي النسوي صدور الميثاق الوطني للجبهة القومية لتحرير جنوب اليمن المحتل عام ١٩٦٥ متناولاً بوضوح حق المرأة في التحرر كونها جزءاً حيوياً من المجتمع.

اليمنية وفريد الأطرش

ومن القضايا الملحة التي من المفترض أن تبقى طويلاً مثيرة للجدل هي الحقوق في الانتخاب التي ما زالت المرأة والرجل يناضلان كي تناله، وهذا ما يدفع إلى أن الموقف من قضايا سابقة لا زال غير محسوم مثل قضايا الأحوال الشخصية لمجتمع متباين في أعراقه وأديانه وهذا ما أثر على القضاء الذي مر بنظريتين؛ الأولى: إخضاع عدن للقوانين العسكرية، والثاني: إنشاء نظام قضائي منسجم مع الخصوصية، وحسم الأمر أن تخضع أمور الزواج والطلاق، والمهور وممتلكات المرأة والوصايا والهبات والأوقاف والنفقة والنسب والميراث للعلم وفقاً للشريعة الإسلامية عام ١٩٣٧، وصدر إثر ذلك قانون الأحوال الشخصية الذي حدد سن الزواج والأهلية، وصدر عام ١٩٤٣ قانون ينظم مهنة القضاة، وصدر في العام ١٩٥٥ قانون يحدد النفقة للمطلقة والأطفال، ورغم محاولة تحديد المهور وسن الزواج الأهلية إلا أن مجتمعاً مثل عدن عشائرياً وأبوياً لم يستطع أن يخضع حياته لنظام، ولعل القضية الأخرى الحجاب والسفور أثارت اهتماماً كبيراً حيث إن صدور كتاب: أستاذ المرأة،لمحمد بن سالم البيحاني ليكشف عن خوف التيار المتشدد من المرأة ودخولها التعليم والعمل، وهذا ما حدا أن يكون كتاباً عن تفضيل الحجاب على العلم والعمل!

وثار جدلٌ بين المثقفين التنويريين حول حق السفور للمرأة وبين جدل إعلانها أو التريث دخلت المسألة منعطفاً صادماً عندما منعت النساء من حضور الحفلات الموسيقية التي أقيمت لفريد الأطرش، وهذا ما أنشأ جدلاً في الأوساط الاجتماعية نقل بعض منه في الصحافة بين تيارين الأول متشدد سلوكياً يهاجم سفور المرأة، والآخر يميز بين السفور والتبرج، ولكن بدا الأمر للحركة النسائية مختلفاً حيث ارتفع صوتها مطالباً بالتحرر وخلع الحجاب لكونه عائقاً في العمل والاندماج السياسي.

وبقي الجدل الدائر مقروناً بمدى ما تحقق للمرأة، فإن الحجاب لم يكن قضية المرأة قدر ما كان قضية تيار لا يريد أن يراها أن تشارك في الحياة الاجتماعية والسياسية، فيما لا ترى المرأة في السفور تبرجاً وإباحية بقدر ما هو متطلب الحياة خارج الحريم والخدور!

لقد استطاع الكتاب أن يحقق مادة معرفية من خلال بابيه وفصوله، ولكن تبقى الملاحظات على أن ضرورة التقسيم المنهجي أخلت بتتابع الأحداث ما حدا ببعضها أن يتأخر عن الآخر، وتمنينا لو تزودت الباحثة بمصادر من الصحف والمجلات لتعطينا صورة حية بعيدة عن الوثائقية التي ربما لم تكن دائمة تضعنا في المناخ العام لولا بعض الإلماحات الحية من الأحداث الاجتماعية ذات التداعي الذهني، ولكن ربما يكشف الكتاب عن جهد ممتاز في توفير قوائم المعلامات، ومذكرات سياسية، وإحصائيات بأعداد المدارس والمعلمات، ومؤسسات العمل النسوي، ولعل الباحثات العربيات والباحثات يواصلون مثل هذه الموسوعة كما قال عنها يونان لبيب رزق التي تحتاجها المكتبة العربية عن تاريخ المرأة العربية.



هوامش نقدية على استقبال الآخر الغرب في النقد العربي الحديث

مديحة السايح*



يشكل كتاب «استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث» للدكتور سعد عبدالرحمن البازعي[1] مع ثلاثية د. عبدالعزيز حمودة «المرايا المحدبة» و «المرايا المقعرة» و«الخروج من التيه» وجهود نقدية أخرى للدكتور سيد البحراوي والدكتور شكري عياد وغيرهما؛ معالم «تيار احتجاجي» ضد استقبال النقد العربي الحديث والمعاصر للنقد الغربي. هذا الاستقبال الذي أثبتت تجربة قرابة قرن من النقل ومحاولات التطبيق أنه لم يكن القبلة الصحيحة التي كان ينبغي أن يتوجه إليها النقاد العرب في سعيهم لتأسيس وتطوير مناهج نقدية تفسر جماليات الإبداع العربي وتعين المتلقي على تذوق هذا الإبداع.

يأتي تميز هذا الجهد النقدي للدكتور البازعي ليس فقط من شجاعته في مواجهة الطابع الاستهلاكي في التعامل مع الآخر وما نتج عنه من آثار، بل ومن تتبعه الدقيق حركة النقد العربي في هذه المثاقفة النقدية على امتداد ما يقرب من قرن من الزمان في أرجاء عالمنا العربي الأربعة: مصر والشام والجزيرة العربية والمغرب العربي، ما وسم هذا التناول بالإجمال حيناً والاجتزاء حيناً، لكنه اجتزاء مبرر منهجياً إذا نظرنا إلى الزاوية التي تناول المؤلف منها هذه التجارب وهي كيفية استقبال النقاد العرب مناهجَ النقد الأدبي الغربي، إذ لم يكن عمله متوجهاً إلى تحليل التجربة النقدية الكاملة لكل ناقد، ولا رصد الآثار البعيدة المدى لهذا الاستقبال على النقد العربي؛ ومنها انعكاساتها الخطيرة على شباب الباحثين التي ألمح إليها د. البازعي والتي تقف هذه الهوامش النقدية من زاويتها، كما لم يكن عمله متوجهاً إلى البحث في الأسباب والجذور البعيدة التي أدت إلى حدوث مثل هذه الألوان من الاستقبال، وأيضاً لم يكن عمله متوجهاً إلى تقديم البديل لهذا الاستقبال للنقد الغربي.

ورغم الاتهام المتوقع لهذا الجهد المتميز بسوداوية النظرة أو التعميم أو تبسيط الأحكام فإن رؤيته من زاوية آثار هذا الاستقبال على النقد الأدبي العربي وعلى النقاد والقراء وشباب الباحثين خاصة تؤكد معظم ما جاء فيه من آراء، ولعلها تذكر نقادنا العرب بالآثار الخطيرة والعميقة لدراساتهم وتوجهاتهم النقدية على الأجيال التالية ومن ثم على مستقبل النقد العربي والثقافة العربية التي هي مقوم أساسي من مقومات هذه الأمة، خاصة في هذه المرحلة التاريخية التي تتعاورها فيها الرياح من كل جانب، مهددة لا مستقبلها وبناءها بل وجودها أصلاً.

تلخص لوحة الغلاف سمات استقبال النقد الأدبي العربي للآخر ورؤيته له كما وردت في غضون الكتاب؛ الطائر (الذي يرمز إلى النقد الأدبي الغربي) يُرى ليس فقط أكبر من حجمه (المرايا محدبة مرة أخرى!) بل يتجاوز التضخيمُ إلى حدِّ رؤيته خارجاً عن الإطار، مما يعني قناعة زائفة بالقدرة على الرؤية الصحيحة، تخرج الرائي (النقد العربي الحديث) عن حد الواقع والحقيقة... عن حد الصدق مع النفس.

ولا يخطئ قارئ الكتاب المرارة المتدثرة في نقد د. البازعي استقبال النقاد العرب مناهجَ النقد الأدبي الغربي. وهي مرارة تبدو حيناً وتستجن أحياناً. تبدو ممتزجة بشيء من السخرية في مثل قوله:«كأننا خُلقنا أقصر قامة من أن نقوم بمراجعة على ذلك القدر من الجذرية»[2]، وقوله: «والمحزن هنا أننا بعد حوالي ثلثي القرن على الاستقبال النقدي لأحمد ضيف وطه حسين والعقاد وغيرهم ما نزال نتتلمذ على تلك المناهج منطلقين من مفاهيم واهية، مثل: عالمية الفكر وشمولية المنهج العلمي، وما إلى ذلك، وكأن هذه تكوينات ميتافيزيقية خارج الزمان والمكان»[3]، و:«ونحن على أية حال لا نتصرف كما لو أن بإمكان أحد غير المفكرين والعلماء والنقاد الغربيين أن يبعث لنا شيئاً نتعلمه ونفيد منه لنوظفه توظيفاً دقيقاً أميناً»[4]، وقوله:«طالما أن الغرب هو الحجة في كل شيء»[5]، وكما في استشهاده بالتمثيل الساخر الممرور للدكتور شكري عياد عليه رحمة الله، الذي يؤكد فيه ضعف حضور التراث في نقد الحداثيين وإن كانوا أكثر التفاتاً له من جيل الرواد: «فهؤلاء الحداثيون الجدد يأخذون بيد النقد العربي القديم ويركبونه طائرة ليلتحق بجامعة أوروبية أو أمريكية، طالباً حيا متوارياً في زحمة النقد الحديث، ولا يتكلم إلا حين يبتسم الأستاذ مشجعاً، فيعلق الصغير المؤدب، ثم يعود إلى الاستماع والنقل»[6].

وحين تستجن المرارة المتدثرة في نقد د. البازعي فإن الحس لا يخطئها في مثل علو نبرة النقد الموجه للدكتور كمال أبي ديب التي بدت في امتداد هذا النقد لمساحة ما يقرب من عشرين صفحة وهو ما لم يخصصه د. البازعي لأحد من النقاد سوى دراسته الأخيرة التي أفردها للدكتور شكري عياد، كما بدت في فيض الأسئلة التي وجهها إليه[7]، وفي تعبيرات

* باحثة مصرية مقيمة في عمان.

مثل: «مشيراً بحماسة خطابية إلى أن الأمة من خلال هذا المنهج سترقى.. إلى المعاصرة الحضارية»[٨]، و«إنها خلطة بمقادير طريفة ومليئة بالدلالة على طبيعة المشكلة التي لا يعاني منها أبو ديب وحده وإنما تعاني منها مساحة واسعة من الخطاب النقدي العربي المعاصر»[٩] ..إلخ ستحاول الهوامش التالية إلقاء الضوء على بعض آثار استقبال النقد العربي وبعض سماته الأخرى، كما ستطرح وجهات أخرى للاستقبال النقدي تراها أجدى على النقد العربي.

الهامش الأول : آثار الاستقبال

من بين الأسباب البعيدة الجذور لهذا الاستقبال بخصائصه التي فصلها د. البازعي في القسم الثاني من الكتاب ما حدث منذ ما يزيد على قرن من الزمان من تفكيك للعقل العربي بتفريغه تماماً من ثقافته العربية المتماسكة بمنظومة علومها المعروفة في مناهج التعليم. ولست هنا بصدد تتبع آثار هذ التفكيك تاريخياً [١٠]، وإن كنا في حاجة إلى تتبع دقيق لآثاره على مدى القرن الماضي لأن رصد وتحليل هذه الآثار جزء من معالجة الوعي الغائب، لكن أظهر آثار هذا التفكيك هو تولية العقل العربي وجهه شطر الثقافة الغربية، مما كان له انعكاساته البعيدة على بنية هذه الثقافة العربية المعاصرة، نلحظ بعضاً منها في عدة ظواهر في حياتنا الثقافية والنقدية، منها:

- الرغبة عن بعض النقاد والأدباء والمثقفين في الانسلاخ العلمي الثقافي من كل ما هو عربي إسلامي، والمحلل بنية خطاب هؤلاء المثقفين يجد أن مرجعيته الآن أصبحت غربية تماماً، وهو تطور سلبي عن مرحلة الجيلين الماضيين حيث كان حضور الفكر الغربي «مركزياً»، كما يقول د.البازعي (١١)، لكنه لم يكن المرجعية الوحيدة، على الأقل على مستوى التكوين العلمي للنقاد وعلى مستوى الموضوعات والقضايا محل التناول، هذا خلافاً لما يراه د. شكري عياد من التفات الحداثيين للتراث أكثر من جيل الرواد، لأن هذا الالتفات للتراث عند الحداثيين كان من منظور النقد الغربي مما يعني استمرار مركزيته لا انحسارها ولا ضعفها، كما كان هذا الالتفات في كثير من الأحيان جزئياً حيناً ومختزلاً حيناً بل ومشوّهاً له حيناً آخر(١٢).

- ومنها غياب الإدراك الواعي لعمق ورحابة وثراء تراثنا الفكري بأفكار ومفاهيم ونظريات إجراءات تحليل الخطاب بما لا يقارن به ما وُجد في النقد الغربي، في صورته المنقولة إلينا على الأقل. إن غَرْفة أو غَرفتين من هذا النهر العظيم أجدى على نقدنا العربي من كثير من الأفكار التي تصلنا من النقد الغربي مفككة وناقصة ومضطربة.

ويرتبط بغياب هذا الإدراك تلك الرؤية المتعالية - بل والمزدرية أحياناً - على تراث العربية، وعدم إدراك قوة وعمق وحركية هذه الثقافة وفاعليتها، والوقوف خلف جدران صماء من الأحكام الجائرة على هذا التراث، والتي تحول بين شباب الباحثين ومجرد محاولة قراءته فضلاً عن تعمقه والانتفاع به.

وإذا كان هؤلاء الشباب مفرغين تماماً من ثقافتهم العربية الإسلامية المتماسكة فإن هذه الأحكام سترسُخ وتتعمق في وجدانهم وعقولهم، كما قال الشاعر:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى
فصادف قلباً خالياً فتمكّنا

ومن اللافت للنظر حقاً أن النقاد العرب حتى في رجوعهم للتراث البلاغي والنقد العربي يختزلون هذا الترث كله في عبدالقاهر الجرجاني، إذ يكاد يكون كتاباه (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) متكأ ومرجعية أولى في كثير من المقاربات والمقارنات التي يجريها النقاد بين مناهج النقد الغربي من أسلوبية وبنيوية وتقويضية وسيميائية ونصية وبين التراث العربي، والطريف أن كل ناقل لمنهج من هذه المناهج النقدية الغربية يحاول تأصيله في التراث العربي بالرجوع إلى عبدالقاهر، على اختلاف ما بين هذه المناهج في المفاهيم والإجراءات والخلفيات الفكرية والفلسفية.

ولهذا التوجه دلالة جديرة بالاهتمام وهي تهميش تاريخ علمي طويل من الجهد النقدي الحافل بالمفاهيم والأفكار والنظريات النقدية، والوقوع في أسر النظرة الأحادية للظواهر، بمعنى: أن تاريخ البلاغة العربية لا يبدأ وينتهي عند عبد القاهر الجرجاني، فهناك سياق تاريخي علمي قبل عبد القاهر أدى إلى ظهور نظرية النظم الجرجانية، كما أن هناك جهوداً بلاغية بعده على نظريته، فكيف يُختزل كل هذا في جهد عبد القاهر وحده؟! على أننا لو بذلنا جهداً - مساوياً على الأقل للجهود والطاقات التي تبذل لمعرفة ما عند الغرب من مناهج وأفكار - في البحث في جذور هذه النظرية ولبناتها الأولى وخلفياتها الفكرية والفلسفية، ومنها قضية الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم والتي سحبها نقادنا المعاصرون كلياً من تحت أقدام النقد العربي والبلاغة العربية [١٣]، لو بذلنا مثل هذا الجهد لتولدت

لدينا معرفة عميقة بكيفية نشوء النظريات وبنائها وامتداداتها وتوالدها، وهي واحدة من مظاهر «تماسك البناء العلمي» الذي فزع نقادنا المعاصرون إلى الثقافة الغربية ليقتبسوه منها لأنهم - بزعمهم - لم يجدوا مثيلاً له في الثقافة العربية.. وإن كان فقد الوُجدان لا يعني فقد الوجود كما يقول علماء التوحيد.

• ومنها القلق والاضطراب الذي أشار إليه د. البازعي في مقدمة الكتاب «معالم إشكالية» والذي يصل في كثير من الأحيان إلى حد التناقض. وهو قلق يلمسه كل متتبع لحركة النقد الأدبي العربي الحديث، عند الناقد الواحد وفي الحركة النقدية ككل، بل ويلمحه المتتبع ليس على مستوى النقد الأدبي أو الثقافية فحسب بل حتى في الممارسات العامة. إننا نفتقر إلى الاتساق والانسجام في فكرنا النقدي وفي ثقافتنا وفي حيانا العامة (١٤).

من مظاهر هذا القلق والاضطراب الخلط بين تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وتاريخ الثقافة الغربية واعتبارهما تاريخاً واحداً، مما يعني في النهاية إلغاء تاريخنا وتبني تاريخ الآخر على أنه تاريخنا العلمي الثقافي. وهذا ما أشار إليه د. البازعي متخففاً في الوصف بأنه تجاهل للتراث العربي، (ربما لأن المثال الذي استشهد به هو الدكتور إحسان عباس في ترجمته ومحمد يوسف نجم كتابَ ستانلي هايمن: النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، وهو كما قال من أكثر الناس معرفة بالتراث العربي وعناية به)، لكن المثالين التاليين يوضحان أن الحال تتعدى التجاهل إلى الإلغاء:

الأول: ما ذكره د. شكري عياد سياق رصده صلةَ علم الأسلوب بعلم اللغة ومقارنته بين علم اللغة العربي القديم وعلم اللغة الغربي الحديث واختلافهما في المنهج، يقول: «وحين نحاول اليوم دراسة الأدب من جانب اللغة فإننا نعيد الأمر إلى نصابه ولكننا نستبدل من علم لغوي صلب ينكر الواقع ويتجاهله حتى يكسره الواقع علماً لغوياً يستمد قوانينه من الواقع ليعود أقدر على التأثير فيه»(١٥) هكذا ضرب لازب!

ولا يتسع المجال هنا لمناقشة دعوى أن علم اللغة العربي القديم علم صلب ينكر الواقع ويتجاهله، لكني أكتفي بالإشارة إلى أوصاف للكلمات في المعاجم العربية من مثل: شاذ ونادر ومألوف ومستعمل وشائع.. إلخ تؤكد أن هذا العلم كان يستند في تصنيفه الكلمات على هذا النحو إلى الواقع اللغوي والاستعمال، ولم تكن أحكامه سابقة ولا متعالية ولا صارمة بين الصواب والخطأ و لا معيارية كما يشيع في أحكام المعاصرين ليس على علم اللغة وحده بل على نحوه وبلاغته أيضاً. كما لا يتسع المجال لتفسير حقيقة أن علم اللغة الحديث (الغربي) يستمد قوانينه من الواقع، لكن أشير فقط إلى أن هذا راجع إلى طبيعة هذه اللغات الغربية الحديثة في تغيرها وتطورها، اللذْين لا يكادان يتوقفان، بعد تفرعها عن أمها اللاتينية، وما اقتضاه ذلك من مناهج لغوية لدراستها تختلف بالضرورة عن مناهج دراسة العربية عميقة الجذور في التاريخ حيث تمتد في تاريخها المعروف لنا حتى الآن إلى أكثر من ستة عشر قرناً، وهي في هذا الامتداد الطويل تشكل نظاماً تحكمه قوانين ثابتة، وتطورها من داخلها من خلال ثبات نظامها وليس تحولاً وصيرورة دائمة كما في اللغات الغربية(١٦).

والمثال الثاني أسوقه من أحد شباب الباحثين، (مما يؤكد منطلق هذه القراءة وهو الانعكاس الخطير للاستقبال العربي لمناهج النقد الغربي على هذه الفئة خاصة): يقول الباحث محروس السيد بريك في تقديم رسالته للماجستير، وعنوانها: «المعنى النحوي الدلالي وأثره في تفسير النص وبيان تماسكه، دراسة نصية في المعلقات السبع» في تأريخه حالةَ علم اللغة والدراسات النحوية قبل نشأة علم اللغة النصي. وأعتذر سلفاً لطول الاستشهاد، لكن يبرر هذا دلالته على هذا الخلط غير العلمي وغير المبرر بين تاريخيْ ثقافتين:

«لقدأصاب الركود الدراسات النحوية فترة طويلة، منذ القرن السادس الهجري حتى بداية العصر الحديث!!؛ لأن النحاة عزلوا النحو عن النص، وانصرفوا إلى التقارير والشروح والحواشي، وبذلك فقد النحو بريقه وأصبح هيكلاً بلا روح، وأصبح هناك ترديد لما قيل دون إضافة لجديد ذي قيمة،/ كما انفصلت عن الدراسات النحوية جوانب من الدرس اللغوي استقل بها علماء اللغة الذين «عندما بدؤوا حركتهم اللغوية كان هناك شيء من التعالي على مقاربة النص الأدبي بوصفه تناولاً ذاتياً أكثر منه موضوعياً،/ وهذه القطيعة عززها علماء اللغة أنفسهم فقد انصرفوا إلى مهمات عاجلة، كدراسة لغة الهنود الحمر في أمريكا أو دراسة لغة المستعمرات في إسبانيا وإفريقيا»..../. ولكن هذا الأمر لم يدم طويلاً حيث استطاع اللغويون «أن يخطوا خطوات في اتجاه المشكلة، وخطا النقاد خطوات أخرى فالتقى الفريقان على أن النص الأدبي نمط من الاستعمال مهم جداً وجدير بالتأمل». / وبدأ الاهتمام بالنص الأدبي منذ نشأة علم الأسلوب الذي

اشتُق من البلاغة القديمة، ثم تطور في القرن التاسع عشر إلى فرع معرفي مستقل. ولعبت الأسلوبية مع البلاغة القديمة دور المبشر بعلم اللغة النصي، ويُعد هاريس ١٩٥٢م أول من أشار إلى ضرورة توسيع مجال علم اللغة ليتجاوز حدود الجملة.. لكن نقطة التحول الجوهري من علم لغة الجملة إلى علم لغة النص كانت سنة ١٩٦٤م بفضل فرضيات هارتمان.

ومنذ تلك اللحظة نشأ علم اللغة النصي الذي يهتم بدراسة النص وبيان مدى تماسك أجزائه على المستوى النحوي والدلالي./

أما الاتجاهات النقدية الحديثة فبرغم أنها اهتمت بالنص في ذاته فإن الجمهور العريض من باحثيها يستخدمون «عبارات غامضة وإحصاءات صماء ورسوماً وأشكالاً مصمتة ومصطلحات مبهمة غائمة، أقلها: التمحور والتمفصل والتركح، وهي ترجمات عاجزة تزهد القارئ فيما يكتبون» (١٧).

الشرطة المائلة توضح المشار إليه في كل منها، فالفقرة الأولى يقصد بها علم اللغة العربي، والثانية ليس واضحاً أيهما المشار إليه، والثالثة علم اللغة الغربي، والرابعة ليس واضحاً المشار إليه باللغويين والنقاد وإن كان يغلب على ظني أنهم الغربيون، والخامسة يعني بها الباحث علم اللغة الغربي، والسادسة النقد العربي.

سأكتفي بهذه الآثار الثلاثة لاستقبال النقاد العرب للنقد الأدبي الغربي، وإن كانت هذه الآثار في حاجة إلى تتبع طويل، ليس آخره الفجوة الواسعة بين كثافة وعمق التنظير النقدي في مقابل سطحية وضعف التطبيق على النص العربي رغم أن هذا التطبيق هو المحك الحقيقي لاختبار مدى صلاحية هذه المناهج، وهذا هو الجانب الكيفي، وليس آخرها تراجع الاهتمام بالإبداع العربي مقارناً بالتركيز على التنظير النقدي، وهذا من الناحية الكمية، وليس آخرها عدم تتبع أنماط الإبداع العربي سوى لأغراض أكاديمية وليس كجهد نقدي يهدف إلى بناء نقد عربي مستقل، وليس آخرها أيضاً غموض لغة النقد الأدبي ومشكلات المصطلح النقدي.

الهامش الثاني: الاستقبال الناقص

إذا كان استقبال النقد العربي الحديث مناهجَ النقد الغربي قد شابه الكثير من عدم الالتفات إلى الخلفيات الفكرية والفلسفية والسياق التاريخي بل والسياسي الذي نشأت فيه هذه المناهج، سواء عن وعي أو غير وعي، بقصد التبيىء أو الإخفاء [١٨]، واتسم هذا الاستقبال بالتبسيط لما لا ينبغي أن يُبسط من العمق الأيديولوجي والديني، اليهودي منه خاصة والذي كانت تصوراته «عاملاً رئيسياً وراء خلخلة التدين الغربي» [١٩] فلماذا لم تنتقل حتى الآن الدعوات المتكررة لضرورة إعادة قراءة المشروع الغربي برمته - وليس النقدي فقط - قراءة مستقلة لا تابعة إلى حيز التنفيذ؟

فمنذ تسعينيات القرن الماضي وهذه الدعوات تتواتر بضرورة إعادة النظر في طريقة فهم واستيعاب ثم نقل وتوظيف هذه المناهج، وهذا بالطبع نتيجة الوعي المبكر لدى بعض النقاد العرب بإشكاليات الاستقبال التي رصدها د. البازعي بشكل مستوعب في هذا الكتاب [٢٠].

فللدكتور عبدالوهاب المسيري على سبيل المثال دراسته «الفكر الغربي مشروع رؤية نقدية» [٢١]، ومنها مجموعة الدراسات المميزة التي صدرت تحت عنوان «إشكالية التحيز» [٢٢]، ومنها الكثير من الأعمال الفكرية الجادة التي صدرت عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي والتي تأخذ بعداً تأسيسياً لرؤية عربية إسلامية مستقلة لهذا الفكر الغربي.

فالملاحظ أن مثل هذه الأفكار لم تستثمر بعد في نقدنا العربي المعاصر، وظلت في أفقها الفكري الفلسفي رغم جديتها وعمقها، وهذا مظهر إضافي من مظاهر الاضطراب والتناقض في ثقافتنا المعاصرة، وهو إصابتنا بداء مزدوج، حيث فصْلُ ما ينبغي ربطُه من الفكري الفلسفي وتنزيله على النقد الأدبي، ورَبْطُ ما ينبغي فصلُه بين تحديث النقد العربي وحتمية أن تكون المرجعية لهذا التطوير غربية كما سيأتي.

ويلفت النظر في هذا السياق أن الذين تعاملوا مع النقد الغربي بوعي أكبر بخلفياته الفلسفية وتجذره التاريخي في بيئته الغربية المسيحية /اليهودية هم المتخصصون في الآداب الغربية - الإنجليزية تحديداً، مثل: د. البازعي، ود. المسيري، ود. محمد عناني، ود. عبد العزيز حمودة، فهل في هذا دلالة على فارق في إجادة اللغة - باعتبار التخصص - ومن ثم الفهم الأعمق للنقد الغربي؟

ومن ناحية أخرى فإن المرء ليتساءل عن جهود المتخصصين في اللغات الأجنبية في ترجمة كتب النقد الأدبي كاملة إلى العربية، وهو ما أراه أجدى على نقدنا العربي من اقتباسات هنا وهناك من

المراجع الأجنبية، حيث تتيح الترجمة الكاملة رؤية الفكرة النقدية كاملة في سياق كامل، كما تتيح فرصة التعامل النقدي المتسائل مع هذه المؤلفات، وهي خطوة مهمة بل ضرورية في المثاقفة مع الآخر. يبدو لي أننا لم نستثمر بعد طاقات هؤلاء المتخصصين بقدر كاف. ويبدو أن من بين أسباب ذلك أنهم لم يُوجَّهوا إلى هذه الغاية كإحدى الوظائف أو المهام الأساسية الموكلة إليهم باعتبارهم متخصصين ومن ثم أكثر إدراكاً لخصائص اللغة وخلفياتها الثقافية والتاريخية والفكرية.

ولا يعني هذا بالطبع نفي وجود جهود فردية لبعض هؤلاء، لكنها ليست بالقدر الكافي لتصحيح استقبالنا للنقد الغربي.

فإذا جئنا إلى رصد آثار الاستقبال الناقص فإنه لا بد من الإشارة هنا إلى آثاره السلبية التي انعكست على بعض شباب الباحثين. فإذا كان «التهالك على النظريات والمناهج الغربية والاستعجال في تمثلها»[٢٣]، وعدم غربلتها جذرياً[٢٤]، وإذا كان هذا التهالك في «كثير من النقد العربي» و«تَمثَّل في بعض أشهر أقطابه» فما بالنا بحجم القصور والخلل بل والعجز الذي يعتري محاولات شباب الباحثين الذين تخصصوا في اللغة العربية، ولم يُوجَّهوا لدراسة النقد الغربي في دراساتهم العليا المتخصصة؟ عند هؤلاء نجد أن «تمثُّل» هذا النقد غائب تماماً. ونتيجة لحالة الدفع الثقافي باتجاه الآخر حتى في مناقشات الرسائل العلمية فقد شاع بين هؤلاء الشباب - الذين سيحملون أمانة التعليم عما قريب - الرغبة في «تزيين أبحاثهم بالمراجع الأجنبية والأعلام الأجنبية، دون قراءة كاملة للمرجع الذي اقتبسوا منه في غالب الأحيان، مما يعني اجتزاء النصوص وعدم فهم سياقها الذي وردت فيه، ودون تقييم حقيقي لقيمة أفكاره أو تساؤل عن موقع الكتاب وصاحبه على خارطة النقد الغربي.

وقد أشار د. البازعي في سياق نقده الدكتور عبدالله الغذامي إلى آثار مثل هذا التوجه، يقول «إن محاولة الدخول في أفق نقدي واسع ومعقد من خلال فهم سريع وقائم على مصادر ثانوية قد تفشل تماماً، ولا تؤدي إلى أكثر من مجموعة من المفاهيم الخاطئة والتطبيقات غير ذات العلاقة بما ألحقت به من مناهج ومصطلحات غربية، مما يؤدي إلى خلق فهم مضطرب وعبث في أسوأ الظروف، وغير منسجم مع معطيات الثقافة المحلية في أحسنها»[٢٥].

إن النتيجة المشاهدة لهذه المحاولات هي إهدار هذه الطاقات بدلاً من توجيهها الوجهة الصحيحة. ولا يعني هذا قطع الباحثين العرب عن معرفة ما لدى الآخرين، لكن مصدر هذه المعرفة لا بد أن يكون صحيحاً دقيقاً واضحاً، وكاملاً، وهذا ما لا يتوافر - فيما أرى - إلا في الترجمات الكاملة للمصادر الأساسية لهذا الفكر الغربي، والتي ينبغي أن يقوم بها مختصون في هذه الآداب الغربية، قد امتلكوا أدوات فهمها وتهَضُّمها امتلاكاً تاماً، ويقوم بمراجعتها واعتمادها مختصون أيضاً في هذه الآداب واللغات، وهو ما يكاد يغيب تماماً في تعاملنا مع الفكر الغربي؛ لأن هذه المراجعة والاعتماد نوع من التوثيق والشهادة العلمية بصحة ودقة النقل يتناسب وعمقَ الآثار المترتبة على انتقال النظريات والأفكار من ثقافة لأخرى.[٢٦] أما واقع الحال فيكفي القول: إنه ليس من المنطق ولا المعقول أن يُطلب من كل باحث أن يبدأ حفر النهر من جديد!

الهامش الثالث
نزع الحتمية وفك الارتباط

منذ حوالي ثماني سنوات في حوار لي مع المستشار طارق البشري - عمَّر الله به حياتنا الفكرية - سألته السؤال الذي سأله قبلي الدكتور زكي نجيب محمود منذ خمسين عاماً خلت: لماذا بعد كل هذه الأعوام من التفاعل الثقافي مع الغرب لم يثمر هذا التفاعل ثماراً حقيقية في بلادنا؟ أجابني: «لأن تعاملنا مع الغرب يتسم بنزعة فِردْية في التقليد! نحن في حاجة إلى عقول قوية قادرة على الاستصفاء الدقيق من الفكر الغربي» أو كما قال.

بعد مرور تلك الأعوام من التتبع لحركة النقد العربي بدا لي أن هذا سبب إضافي، وأن السبب الأساسي لهذا الجفاف الزاحف على تربتنا الثقافية والنقدية هو أن معظم النقاد العرب في بحثهم عن منهج لدراسة ونقد الأدب ينطلقون من مسلَمتين: الأولى: الربط بين البحث عن المنهج - أو بصيغة أخرى تطوير وتحديث النقد العربي- وبين المثاقفة النقدية مع الغرب. والثانية: الإيمان بحتمية هذه المثاقفة. هاتان المسلمتان هما - عندي - أبرز أوجه إشكالية النقد العربي المعاصر؛ لأن الانطلاق منهما يلغي حلولاً أخرى أكثر جدوى وفاعلية، ومناسبةً لواقعنا العربي.

وقولي: «معظم النقاد العرب» يشمل حتى أولئك الذين يمثلون «تياراً احتجاجياً» ضد ما تم إنجازه

في العلاقة مع الغرب ومنهم الدكتور شكري عياد بل والدكتور سعد البازعي نفسه.

يقول د. شكري عياد معبراً عن «رؤية مبكرة لطبيعة الاختلاف الحضاري الذي لا بد للعملية التي عبر عنها فيما بعد بـ (التأصيل) أن تنطلق منها [٢٧] كما يقول د. البازعي، يقول د. عياد: «فهل يمكننا أن نستعير القواعد التي وضعتها هذه المذاهب دون أن نستعير النظرة التي بُنيت عليها المذاهب نفسها، وهي نظرة قد لا توافق كياننا النفسي ولا تلائم اتجاه حضارتنا؟»[٢٨].

ويعلق د. البازعي على نقد د. عياد الحداثيين في انشغالهم عن الإبداع العربي بقوله: «فهو - أي: د. عياد - لا يرى غضاضة في الاتصال بأوروبا ودراسة النقد العربي في ضوء ثقافتها. لكن الانشغال الذي ينتقده عياد هو ما يبدو أشبه بالقدر المحتوم على كثير من النقاد العرب ومنهم عياد نفسه حين سعى إلى الأسلوبية. ومع ذلك فإن نقده هنا يتضمن عدم ارتياح لمساره العلمي، كما لمسار غيره، إذ يمعنون في المثاقفة والتتلمذ».[٢٩] فالدكتور شكري عياد - كما فهم د. البازعي محقاً - مُراوح متردد بين رؤيته ضرورة الاتصال بأوروبا ورفضه هذه الحتمية في الوقت نفسه.

والقارئ لمشروع د. عياد النقدي يلاحظ أن هذين القطبين يتجاذبانه على امتداد هذا المشروع. ففي كتابه المهم «نحن والغرب» يقول: «ومن أسف أننا لا نزال نتتلمذ لهؤلاء المستعمرين في العلوم الإنسانية كما نتتلمذ لهم في غيرها. ولا شك في أنهم متقدمون علينا في طرق البحث العلمي، ولكن اعترافنا بإتقان الصنعة لا ينبغي أن ينسينا أن البضاعة مغشوشة»[٣٠]، في حين يرى بعدها بعدة صفحات ضرورة الاتصال بالفكر والأدب الغربيين - مع الوعي بالخصوصية -؛ لأن معرفة ما عند الآخر تزيدنا اقتناعاً بما عندنا، كما أنه لا يمكن أخذ العلم والتكنولوجيا دون الفكر والأدب لالتحامهما التحام الوسائل بالأهداف.[٣١]

ويكرر د. البازعي نفسه هذا القول بحتمية المثاقفة النقدية مع الغرب، يقول: «إن ما يقودنا إليه هذا التحليل هو أن المثاقفة حتمية، لا سيما في ظروفنا العربية، العالمثالثية الحاضرة، لكنها مثاقفة لا تتحقق تلقائياً، وحين نكتشف ما تنطوي عليه من مشاكل فإنه ينبغي أن نكتشف أيضاً أنها لا تقبل الحلول السهلة..»[٣٢]، ويقول: «حتمية الاتجاه نحو الغرب هو ما لا يكاد يختلف عليه أحد..»[٣٣].

ولا يتسع المجال هنا لتتبع إيمان معظم النقاد العرب بهاتين المسلّمتين رغم إدراكهم كلَّ ما شاب حركة المثاقفة النقدية مع الغرب من اضطراب، وتناقض وسوء فهم، وإخفاق في التبييء، إلى آخر السمات التي رصدها د. البازعي في القسم الثاني من كتابه.

لكني أقول: إنه للخروج من هذا «التيه» لا بد من فك الارتباط بين تحديث وتطوير النقد العربي ومنهجته وبين المثاقفة مع الآخر، ولا بد من نزع الحتمية عن هذه العلاقة؛ لأن الانطلاق من هاتين المسلّمتين يجعل الغرب هو المنطلق وهو الوسيلة، ومن ثم سيظل النقد العربي في دائرة القلق والتناقض وغياب المنهج نفسها.

وأختلف مع رأي د. شكري عياد في القول باضطرارنا الحتمي إلى أخذ الفكر والأدب عنهم كاضطرارنا إلى أخذ العلم والتكنولوجيا، فالأمران مختلفان جداً؛ ففي العلم والتكنولوجيا نحن ليس لنا رصيد حديث نتكئ عليه في محاولتنا اللحاق بهذا الركب، أما في الفكر والأدب والثقافة فلدينا أرصدة كبيرة نتكئ عليها في بناء فكرنا وأدبنا وثقافتنا المعاصرة. بل قد أزعم مع الزاعمين أن مخزوننا الفكري والأدبي والثقافي أكثر ثراءً وإحكامَ بناء وتنوُّع مناهج من النقد الغربي[٣٤]. لكننا لم نعد إليه بعد، لم نمارس إشكالياته الحقيقية، ولا تفاعلنا معها، ولا جرّبنا وأخفقنا؛ لأننا ما نزال نتحرك خارج سياجه وخارج سياقه تماماً. ولذلك يشعر الباحث أحياناً بكثير من اللاجدوى في كثير من هذا النشاط النقدي؛ لأنه لا يرده إلى سياقه العربي ولا يؤطره بأطره، مما يفقده الشعور بالانتماء إلى هوية ثقافية محددة ويعمق إحساسه بالتغريب (بمعنييه: الغربة والغرب).

إن هناك فارقاً بين حالة الاستعمار وحالة التبعية، في الأولى يفرض المستعمر ما يريد بالقوة مما يولد في المقابل حالة من الرفض والمقاومة، أما في الثانية فإن المتبوع لا يفرض شيئاً بالقوة، بل لا يراوح مكانه؛ لأن التابع هو الذي يفرض على نفسه موالاته والانقياد له طائعاً راغباً! الغرب لم يفرض علينا هذا الطابع الاستهلاكي، بل نحن الذين ذهبنا إليهم بجيوش أعمارنا وطاقاتنا وجهودنا وولائنا. نعم؛ للأمر جذوره التاريخية البعيدة، لكنهم وكما سبقت الإشارة، صنعوا الكرة قديماً ثم قذفوها وتركوها تتدحرج في أرضنا.

يبدو لي أننا في حاجة إلى عقْد ثقافي جديد، يتوافق فيه الجميع على أن تمثل الثقافة العربية الإسلامية مرجعية أولى في تناولنا لقضايانا النقدية والأدبية

والثقافية (دون أن يعني ذلك بالضرورة الالتزام الديني الشخصي، فالأمران منفصلان في هذا السياق). إننا في حاجة إلى فك الارتباط بين تطوير النقد العربي وبين الثقافة الغربية حاجتَنا إلى الربط بين المعاصرة وثقافتنا العربية الإسلامية قديمها وحديثها.

للسيرافي كلمة دالَّة يحاجج فيها متَّى بن يونس القنائي في محاورتهما الشهيرة، يقول فيها:

«إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، من أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكماً لهم أو عليهم وقاضياً بينهم، ما شهد له قبلوه، وما أنكره رفضوه؟!». يصدِّر د. البازعي هذه الكلمة بقوله: «فيما روته المصادر القديمة ذلك الحوار.. والذي تضمن الكلمة التالية للسيرافي التي قد يرى فيها مفكر فرنسي/ يهودي مثل دريدا في عصرنا هذا مغزى كبيراً».[٣٥] أقول: ربما كان نقادنا العرب أولى بأن يروا فيها هذا المغزى الكبير، إذ لا يلزمهم أن يتخذوا الثقافة الغربية أدبَها وفكرَها ونقدَها حكماً وقاضياً على ثقافتهم، ما شهد له هذا الغربي من ثقافتهم قبلوه وما لم يوافقه منها رفضوه؛ لأن هذا الموقف من الثقافة الغربية واتخاذها معياراً هو الذي عوَّق - فيما أرى - الاستفادة الحقيقية من الغرب حتى الآن[٣٦].

إن بانياً يعيد إعمار دار أجداده حَريٌّ به أن يشغل نفسه بتوسعتها وإعلائها وهندسة تصاميمها، ومدى مناسبة ذلك للوظائف المرجوة منها ولحاجاته المتجددة فيها، بدلاً من أن يقضي عمرَه يُشغل بدار جاره المعجبة؛ أنواع أثاثها وفُرُشها وألوانها وكيف يأتي لداره بمثلها.

الهامش الرابع: تحويل القبلة

ينطلق النقاد المعاصرون في استقبالهم النقدَ الغربي من مسلّمة تماسك الثقة الغربية وتكامل نظامها الفكري. يقول د. عبدالله العروي فيما ينقله عنه د. البازعي أن العرب لكي يتجاوزوا شتاتهم الفكري والثقافي لا بد لهم «من اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المعتمدة. والماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث»[٣٧]. ولا يتسع المقام لتتبع هذه المسلّمة عند النقاد العرب، سواء كانت الماركسية أو غيرها من التوجهات الغربية الفكرية والنقدية هي «النظام المنشود».

وبغضِّ النظر عن صحة هذه المسلمة أو عدم صحتها؛ (لأن من النقاد العرب من يرى عدم صحتها، فالدكتور البازعي مثلاً يرى أن «التشكيل المتنافر إشكالية أساسية يعيشها الفكر الغربي. وهو الاشتباك المتناقض والهش الذي جاء فلاسفة ونقاد التقويض لتعريته وإعلان تناقضه»[٣٨]، فإن الغريب أن هذا التسليم بتماسك وتكامل الثقافة الغربية يصحبه إيمان مقابل بتفكك الثقافة العربية وعجزها عن إفراز مناهج نقدية علمية ومحكمة.

ترتبت على هذا التسليم - الذي لم يكن وليد السنوات الخمسين الأخيرة بل يمتد إلى الربع الأول من القرن العشرين في مقولات طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» والذي أسس لكثير من المقولات التي حولت استقبال النقد العربي شطر الغرب - ترتبت عليه عدة نتائج، منها:

- رؤية التراث العربي والحكم عليه من خلال الثقافة الغربية مما أدى إلى فهم ما يُقرأ منه فهماً خاطئاً أحياناً وناقصاً أحياناً ومشوَّهاً إياه أحياناً أخرى كما سبقت الإشارة. ويطول القول جداً إذا تتبعنا هذه القراءات وهذه الأحكام في كتابات الحداثيين، سواء منها ما كان في علم النحو أو علم اللغة أو البلاغة أو النقد القديم، وهي جديرة بالتتبع والمناقشة.

وقد أشار د. البازعي إلى أن أمثال هذه القراءات في ضوء النموذج الغربي قد تفتح نوافذ مغلقة في وعينا بذلك التراث لكنها في نفس الوقت تغلق نوافذ أخرى على إنجازات كبيرة لمجرد أنه لا يوجد ما يشبهها لدى الآخر.[٣٩]

أضرب مثالين على هذه الإنجازات الكبيرة المُغفلة في قراءة الحداثيين:

الأول: لم يلتفت النقد العربي الحديث في مجمله حتى الآن إلى البناء العلمي المحكم لعلم أصول الفقه، ولا حاول تحليل عناصر هذا البناء وتطعيم المناهج النقدية العربية ببعضها. منها آراء الأصوليين في البيان ومراتبه، والعلوم ومداركها ومراتبها، والصيغ المطلقة والمقيدة، والعموم والخصوص والمفهوم والقرائن، ومعنى النص والظاهر والمجمل، والتأويل والاستدلال، وكلها أبواب يدرك المتعمق في منهج التحليل النصي والأسلوبي الغربي مدى دقتها وعمقها.

والمثال الثاني: تجربة مارستها عملياً لبعض أغراضي العلمية، فقد قمت بتجريد عدد من إجراءات التحليل اللغوي النصي من تفسير «البحر المحيط»

لأبي حيان الأندلسي، بلغت عشرة إجراءات في أقل من خمس عشرة صفحة من المجلد الرابع من التفسير، وكلها تدخل في صميم التحليل اللغوي النصي. هذه الإجراءات هي:

تحليل المجاز اللغوي في المفردات، تحليل حروف المعاني وأثرها في الدلالة، تحليل علاقات الجمل وما يترتب عليها من دلالات تختلف بحسب نوع العلاقة، الفروق بين معاني المفردات وأثرها في الدلالة، تجريد جهات الخطاب، التنظير، تحليل اختيار الكلمات واختيار الحروف، تعدد احتمالات معنى الحرف، ترتيب الذكر وترتيب الزمان وأثرهما في المعنى، وتحليل المجاز في الظروف.

وإذا تتبعنا بهذا التجريد تفسير البحر المحيط كله فسوف نخرج بثروة هائلة من الإجراءات التحليلية التي يمكن تنسيقها في منظومة تحليلية ذات إطار نظري محكم وتطبيقها بفاعلية في النص الأدبي.

ولا يقتصر الأمر على تفاسير القرآن الكريم، يقول د. محمد أبو موسى عن علم تحليل النص: «هذا الفرع .. لا تجد باباً من أبواب العلم في تراث المسلمين أوسع منه انتشاراً، فقد داخل كلَّ فروع المعرفة، وفي أي باب نظرت وجدت تحليل النص يلقاك بوجه يعْربي طلْق، فالنحو تحليل نص؛ لأن النظر في علاقات الكلمات وروابطها ومعرفة مواقعها من الإعراب نظرٌ في بنية النص وتحليل هذه البنية.. كل هذا وأوسع منه وأضبط عند الفقهاء الذين يستنبطون مراد الحق من كلام الحق سبحانه، ومنهجهم في التفسير والتحليل والتحديد والاستنباط بلغ الغاية في الحذر والدقة والمرونة، ولهم ضوابط محكمة تصلح أن تكون أساساً في علم تحليل النص. ولا أحدثك عن التفسير وعلومه والحديث وعلومه. كل هذا سبر واعتصار وتحليل وتشريح وإضاءات لزوايا وخفايا وسراديب وظلال في البناء اللغوي، وهذا جوهر تحليل النص».[٤٠]

بل يمكن القول: إن علم التوحيد يمكن أن يقدم مهاداً فكرياً فلسفياً لمنهج أو مناهج نقدية عربية بما يمنحه للرؤى الفلسفية والفكرية من اتساق وانسجام نابع من وضوح رؤيته للكون والحياة والإنسان، وتصبح تصفية مفاهيم التوحيد الأساسية مما علق بها من آراء المدارس الكلامية عبر التاريخ جزءاً من الجهد المطلوب ليس لإعادة ترسيخ العقيدة صافية في قلوب الناس بل لتوظيفها على مستوى النقد الأدبي.

وإذا كانت الخلفيات الفلسفية لمناهج النقد الأدبي الغربي تحمل كل هذا التناقض والاضطراب الذي فصله د. البازعي في قسم «خصوصية السياق» في الكتاب[٤١]، فإن إعادة التماسك لما سماه د. عبدالله العروي بـ «الشتات الفكري والثقافي العربي» لا يتم إلا بتولية وجه النقد الأدبي شطر منظومة علومه العربية والإسلامية. وإذا كانت تجارب بعض النقاد المنجزة حتى الآن في اتكائهم على التراث يراها الحداثيون «سلفية نقدية ذات موقف ثابت في الزمان، هزيل المصطلح متخلف الأدوات يتكئ على منهج وصفي كلاسيكي بالغ الابتذال والعياء» كما يقول د. نجيب العوفي[٤٢]، وإذا كانت معظم الدراسات المتصلة بالمجتمع العربي وثقافته مطبوعة بإضفاء القداسة على حساب التحليل الموضوعي ومن ثم تأتي ضرورة «تخليص دراساتنا من حالات التقديس والتبرير القائم على أحكام مسبقة» كما يقول د. محمد برادة[٤٣]، فلماذا لا نجرب قراءات أخرى غير (سلفية) لهذا التراث؟ قراءات لا تمنح تقديساً لغير المقدس (كل التراث العلمي العربي باعتباره جهداً بشرياً)، كما لا تنزع القداسة عما هو مقدس (القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة). لماذا لا نبذل جهوداً مضنية متواصلة - كالتي يبذلها الآخرون في بناء مناهجهم وكالتي نبذلها نحن في تتَبع ما يبنون - لفهم واستيعاب واستصفاء هذا التراث العلمي الضخم؟!

ومن النتائج التي ترتبت على الإيمان بتفكك الثقافة العربية غياب محاولة النقاد العرب الاستفادة من جهود فكرية وفلسفية معاصرة متميزة مثل جهود مالك بن نبي وبديع الزمان النورسي وغيرهما. ولا يستطيع أحد التشكيك في قيمة ما قدم هؤلاء من مفاهيم وأفكار ورؤى فلسفية خصبة ونيِّرة، خاصة أنهم كانوا على معرفة عميقة ومعايشة حقيقية للفكر الغربي والثقافة الغربية، وهي التهمة التي يتترس وراءها بعض نقادنا لرفض الفكر العربي الإسلامي المتحرر من التبعية للغرب أنه لم يطلع على الثقافة الغربية. إن الاشتباك مع هذه العقول فيما أنتجته على المستوى الفكري الفلسفي أو الأدبي النقدي ومحاولة الاستفادة منه سيعود بالفاعلية على حركة النقد العربي المعاصر في تطوير قدراته الإبداعية داخل حدود الثقافة العربية، أما أن يهمش بعضنا بعضاً - أكثر مما يفعل الآخرون في تهميشنا - تحت دعاوي وتصنيفات جاهزة، مثل: إسلاميين وعلمانيين وسلفيين وحداثيين وتقليديين وتنويريين، إلى آخر هذه الثنائيات الصلبة التي حكمت عقلنا العربي فإن هذا التهميش سيعمق حالة التشظي والتفكك التي أصابت حياتنا الفكرية والأدبية والنقدية

بدلاً من أن نعيد إليها تماسكها وفاعليتها وقدرتها على الاستمرار والنماء.

إن عقولنا ليست قاصرة بالتأكيد عن القيام بهذه الأعباء النقدية الثقافية، ولا قاماتنا أقصر من أن نقوم بمراجعات على ذلك القدر من الجذرية الذي أشار إليه د. البازعي، لكن ما أراه قاصراً عند البعض هو الوعي الحقيقي بخصوصية الثقافة العربي الإسلامية وتماسكها. ما أراه قاصراً عند البعض هو الإيمان العميق بهذه الثقافة، والشعور بالولاء والانتماء لهذه الأمة.

فإذا كنا في حاجة حقيقية إلى منهج أو مناهج لنقد الأدب العربي فإن قبلتنا الطبيعية لا بد أن تكون للثقافة العربية قديمها وحديثها، ولا نكون كما تروي الفكاهة الشعبية عن جحا حين فَقَدَ نقودَه في طريق مظلم فذهب يبحث عنها في طريق مضيء، وكان يمكن لجحا، لولا غفلته وسذاجته، ولولا ألا يكون أضحوكة المجالس، أن يضيء هذا الطريق المظلم أو بعضه، ولو أنه فعل .. لعثر حتماً على ضالته!

الهوامش

(١) صدر الكتاب عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، وبيروت - لبنان ٢٠٠٤.

(٢) انظر: ص١٨٦.

(٣) انظر: ص١٨٧.

(٤) انظر: ص٢٥٣.

(٥) انظر: ص ٢٣٦.

(٦) انظر: ص ٢٥٩.

(٧) انظر: ص ١٩٣.

(٨) انظر: ص ١٨٨.

(٩) انظر: ص ١٩٠، و ص ١٩٩ -٢٠٠.

(١٠) تناول الأستاذ محمود محمد شاكر كثيراً من تلك الآثار على جيله والجيل التالي لهم في رسالته المؤسسة «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا»، وفي مقدمة تحقيقه كتاب عبد القاهر الجرجاني «أسرار البلاغة».

(١١) انظر: ص ١١٨.

(١٢) وهذا ما يؤكده د. البازعي ص ١٥٨، وانظر ص ٢٥٩، والتمثيل الذي عقب به د. عياد على رأيه في هذه القضية والذي سبق الاستشهاد به يؤكد ذلك.

(١٣) يبدو لي أن النقاد العرب في قراءتهم للتراث البلاغي إذ أغفلوا هذه القضية نظروا إلى هذا التراث كله كأنه نشأ ونضج للنقد والشعر فقط، وأغفلوا أن تكون هذه القضية هي السياق الأعم الذي تدور فيه هذه المؤلفات. وأعتقد أن قراءة من هذه النوع ستختلف في عمقها وشموليتها عن قراءة تنزع هذا التراث عن سياقه، كما أنها ستصحح كثيراً مما ألصق بهذا التراث من أحكام جائرة.

(١٤) انظر: ص ١٢٠.

(١٥) د. شكري عياد: مدخل إلى علم الأسلوب، دار العلوم - الرياض ١٩٨٢، ص ٢٥.

(١٦) يشير د. عبد الوهاب المسيري في مقدمة كتابه «اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود» الصادر عن دار الشروق ٢٠٠٢، إلى أن النظرة إلى اللغة باعتبارها نظاما تحكمه قوانين ثابتة هو انعكاس للرؤية التوحيدية، وهو اختلاف آخر بين العربية واللغات الغربية يدعم اختلاف خصائصهما ومن ثم ضرورة أن تختلف مناهج دراستهما. وانظر إشارته إلى أن اللغة الإنجليزية قد رُشّدت تماماً فأصبحت لا تستطيع التعبير عن العواطف القوية ومحاولات تأنيثها: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار. دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م ، ص ١٥٢، ٢٠١.

(١٧) انظر الرسالة: ص ٦-٧، وهي مخطوطة بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

(١٨) انظر: ص ١٤٥.

(١٩) انظر: ص ٨٥، وانظر هذه السمة من سمات الاستقبال : ص٨، ١٥، ٥٧، ٢١-٨٥، ٧٨، ٦٣ - ٨٩، ١٤٥، ١٧٥ -١٨٦.

(٢١) نشرت في مجلة إسلامية (المعرفة) الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

(٢٢) صدرت عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

(٢٣) انظر: ص٧.

(٢٤) انظر: ص ٨.

(٢٥) انظر: ص ٢٣٠.

(٢٦) انظر قول ملر: ص ١٧، وانظر: ص ٢١٧ - ٢٢٣، ٢٣٤.

(٢٧) انظر: ص ٢٥٦.

(٢٨) د. شكري عياد، تجارب في الأدب والنقد، ص ٨.

(٢٩) انظر: ص ٢٦٠.

(٣٠) انظر: د. شكري عياد: نحن والغرب، كتاب الهلال، ع ٤٧٧، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ص ٢٥.

(٣١) انظر: السابق، ص ٩١- ٩٢.

(٣٢) انظر: ص ٢١.

(٣٣) انظر: ص ١٤.

(٣٤) لقارئ كتاب د. المسيري «اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود» أن يَعجب من تفكك البناء الفكري والفلسفي الغربي الحديث ومن تناقضاته التي تصل أحياناً العبثية والأفكار الصبيانية. انظر على سبيل المثال: تحليله المادية النهائية أو نهاية المادة ص ٨٢ -٨٣.

(٣٥) انظر: ص٨٩.

(٣٦) انظر: الجمل الاعتراضية «طالما أن الغرب هو الحجة في كل شيء» التي ذكرها د. البازعي ص ٢٣٦ تعليقا على الموضوعية التي يحرص عليها كثير من نقادنا المعاصرين رغم أنه قد تبين لكثير من المفكرين الغربيين صعوبة بل استحالة تحقيقها كما يقول!

(٣٧) انظر: ص ١٤.

(٣٨) انظر: ص ٧٧.

(٣٩) انظر: ص ١٥٨.

(٤٠) د. محمد محمد أبو موسى: قراءة في الأدب القديم، مكتبة وهبة. ط ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م. ص ١٢- ١٣.

(٤١) انظر: ما ذكره مثلا تحت عنوان: التقويض: جمع ما لا يجتمع، ص ٧٧ - ٨٨.

(٤٢) انظر: ص ٢٠٩.

(٤٣) انظر: ص ٢١١ - ٢١٢.

امومة نساء الخليج

الأرض والوطن عند السعداوي وجبار

المرنيسي بين استعمارين

إعداد : محمد القويزاني



أمومة نساء الخليج

عنوان الأطروحة: تحول نساء الخليج إلى الأمومة.

الباحثة: برنيتا آيلين ميسال.

الجامعة: جامعة مينيسوتا بالولايات المتحدة.

سنة التسجيل: ٢٠٠٣.

عدد صفحات الدراسة: ٢٩١.

المشرف (ون): بيتي ليا-هوغبرغ، و لندا لنديكي.

تتناول هذه الدراسة (دكتوراه) الإثنوغرافية بالوصف والتحليل منظور نساء الخليج لتحولهن إلى دور الأمومة في داخل ثقافتهن. وتعتمد الدراسة على الأطر النظرية لليننجر (تنوع العناية الثقافية، ونظرية الشمولية)، ومفهوم التحول لدى: شيك، وميليس، وشوماخر.

عملت الدراسة في العين بالإمارات العربية المتحدة، حيث تمت مقابلة سبعة عشر فتاة أصبحن أمهات، وتمت المقابلات في المستشفيات أو في منازل المشاركات أثناء ثلاث فترات: قبل الولادة، بعد الولادة، وبعد أربعين يوماً من الولادة.

وتم تحديد أربعة أشكال تمتد زمنياً بموضوعاتها المتعلقة لدى نساء الخليج أثناء تحولهن للأمومة، وهي: تحول المرأة الشخصي، علاقة الأم بطفلها، تأثير العائلة، والموروثات والممارسات الثقافية والدينية. كما تم التعرف كذلك على مؤشرات التغيير المرتبطة بهذه الأشكال وموضوعاتها، وهي:

١- تحول المرأة الشخصي: تتمثل مراحل التغيير من الشعور بالتحول العاطفي من الحرية في فترة ماقبل الولادة، للشعور بالاعتماد، للثقة بالنفس بعد فترة الأربعين يوماً.

٢- علاقة الأم بالطفل: تغير شعور النساء من الخوف والقلق للشعور بالثقة والقدرة على منح العناية.

٣- تأثير العائلة: تشعر النساء بدعم العائلة، واندراجهن في نسق اجتماعي أكبر، والاحترام بعد فترة الأربعين يوماً.

٤- الموروثات والممارسات الثقافية والدينية: انتقلت النساء من موقف المراقبة، إلى الممارسة الفعلية للأمومة، تلت ذلك مجموعة من الممارسات الدينية والثقافية التي تؤدي للشعور بالرضى حيال الحمل والولادة ثم العناية.

وتوصي الباحثة بمتابعة البحث لاكتشاف منظور الأم الخليجية للتحول للأمومة بعد الأربعين يوماً؛ وذلك لمنح مزيد من العناية (المتسقة ثقافياً) للأم والمولود والعائلة.

الأرض والوطن عند السعداوي وجبار

عنوان الأطروحة: الرمز الوطني: الأرض والجسد عند نوال السعداوي وآسيا جبار.
الباحثة: ريتا فوكنر.
الجامعة : جامعة إيلينوي – أربانا شامبين ، بالولايات المتحدة.
سنة التسجيل: ٢٠٠٥ .
عدد صفحات الدراسة: ٣٤٢ .
المشرف: مايكل بالنسيا-روث .

تعالج هذه الأطروحة (دكتوراه) الكيفية التي تناولت فيها المؤلفتان نوال السعداوي المصرية، وآسيا جبار الجزائرية، الرمز الوطني الذي يفيد من استخدام صور الأمة كامرأة، والأرض كامرأة ، بالأضافة إلى المرأة كوطن وأرض . وتركز الأطروحة على كيفية تناول المؤلفتين لهذا التقليد السردي العربي الذي يستخدمه عادة المؤلفون من الرجال. هل يختلف تناول السعداوي وآسيا جبار لهذا الرمز الوطني بعد مرور عشرين عاماً على استقلال بلديهما؟ وترى الباحثة أن استخدام المؤلفتين لعدة صور من هذه الرموز الوطنية يتم توضيفه لإعادة كتابة الجسد (جسد المرأة ، وعلاقته بجسد الرجل).

وتعتمد الأطروحة نظرياً على نظرية مابعد الاستعمار وموضوعاتها، وخاصة أعمال فريدريك جيمسون، وهومي بابا، وفرانسوا ليونيت ، وريدا بينسمايا ، وآن دونادي ؛ وذلك لتحليل أعمال المؤلفتين محل الدراسة. فقضايا النساء علامات تشير لقضايا الأمة، ولايمكن فصلهما عن بعضهما، حيث يخضعان كلاهما للسيطرة الذكورية. ومن خلال التكرار والنسخ تعيد المؤلفتان استخدام هذا الرمز الوطني لإعادة تفكيك الطريقة التي تم استخدامها في الجيل الماضي من الكتاب ؛ وذلك لطرح وجهة نظرهما حوله، والتي تصل أحياناً للرفض.



المرنيسي بين استعمارين

عنوان الأطروحة: المرأة في أدب فاطمة المرنيسي في فترة الاستعمار وما بعد الاستعمار.

الباحثة: دارلين دين.

الجامعة: جامعة أريزونا الحكومية بالولايات المتحدة.

سنة التسجيل: ٢٠٠٦.

عدد صفحات الدراسة: ٢٠٣.

المشرفون: كيث ميلر، وديبرا لوسي.

تعكس فاطمة المرنيسي حياة المرأة العربية المعاصرة وقوتها وسلطتها ؛ وذلك من خلال كتابتها للسيرة الذاتية ، والتاريخ الشفوي عن طريق المقابلات ، وممارستها للنقد السياسي والاجتماعي . وكنموذج حديث لشهرزاد ، تخاطب المرنيسي جمهوراً غربياً للتعريف بواقع المرأة العربية، وقدرتها على فرض العدل، والتطور في العالم المعاصر . وتشير كتابات إدوارد سعيد (الداعية إلى دراسة الأدب النسائي العربي) إلى تقدم المرأة المغاربية عبر الأجيال، ومن الحقبة الاستعمارية إلى أصوات التحول مابعد الاستعمارية.

ويتناول القسم الأول من أطروحة الدكتوراه (الفضاء الثقافي) التغيرات مابعد الاستعمارية في رواية المرنيسي (نساء على أجنحة الحلم)، التي تغلب عليها صراعات الفضاءات الثقافية القديمة والحديثة ، بينما تشير إلى فترة انتقال المغرب من الحقبة الاستعمارية إلى ما بعد الاستعمارية ، ودلالات التحول عن الموروثات القديمة إلى طرق الحياة الحديثة القومية.

ويناقش القسم الثاني (الفضاء السياسي) كيف يتصارع النقد الغربي للمرأة العربية على أنها (الآخر) وانتقالها للمرحلة مابعد الاستعمارية. فأيديولوجيا النسوية الضيقة والمفاهيم دراسة التابع تعقد النظرة لأصوات العربيات الديموقراطية، بيد أن نظرية النسائية (Womanism) تطرح خياراً آخراً لقراءة الأدب النسائي لشمال أفريقيا ، كما أن مفاهيم هومي بابا (الهجين والاختلاف) تشرح النظرة الواقعية للكتابات النسائية المغربية لإعادة صياغة الفضاء السياسي.

وتنادي الأطروحة بضرورة إعادة النظر في القراءة الغربية للأدب النسائي العربي، بحيث تتيح نظرية ما بعد الاستعمار فرصة التعرف إلى هذه الأصوات وتقييمها من داخل الفضاءات الثقافية والسياسية التي نشأت من داخلها.



إعداد

سكرتير تحرير حقول